ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

P. Franciscus Cuenca
Praep. prov. Baet. S. I.

IMPRIMATUR

† Augustinus
Archiepiscopus Granatensis

Archivo Teológico Granadino

Vol. 4 - 1941





Granada
Facultad Teológica S. I.
Apartado 32

v. 4
1941

Imprenta H.ª de Paulino Ventura.—Mesones, 52.—Granada

MARTIN DE AZPILCUETA Y EL DOMINIO DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

por

R. S. DE LAMADRID, S. I.

Determinar el sujeto en que radica el dominio de los bienes eclesiásticos, ha sido uno de los problemas que mayores discusiones suscitaron en el campo jurídico-canónico. Buena prueba de ello es la variedad de sentencias y opiniones con que los autores, así antiguos como modernos, se esforzaron por hallarle la solución adecuada.

Entre los canonistas españoles de la época postridentina, el Dr. Navarro es uno de los que, sin duda alguna, prestó mayor interés a un tema de tanto valor especulativo como práctico. Merece, pues, que la doctrina del célebre catedrático de Prima de Salamanca sea estudiada con la detención que corresponde a la figura de Azpilcueta y a la influencia que ejerció en la evolución del derecho canónico postridentino.

Navarro tiene una concepción particular, clara y determinada sobre el dominio de los bienes eclesiásticos. Para él no hay más que una solución al problema planteado: el único dueño y señor de todos los bienes de la Iglesia es Jesucristo. Sus palabras son netas y terminantes: "*Omnium bonorum ecclesiasticorum verus et absolutus dominus est Iesus Christus D. N., non solum ea ratione generali, qua Domini est terra et plenitudo eius, psalm. 23* [1], *et cap. quo iure, 8. Dist.* [2]; *sed etiam ex speciali dispositione*

1. Ps. 23, 1.
2. C. 1, D. VIII.

censuraque humana, sicut quilibet alius homo est rei suae dominus" [3].

No es, pues, solamente un dominio divino el que atribuye a Jesucristo, es además un dominio humano, fundado en el concepto jurídico del dominio admitido por el derecho común a todas las gentes civilizadas. Así lo entendieron los antiguos concilios, según afirma Navarro, cuyos cánones, incorporados al cuerpo del Derecho canónico, son el principal fundamento de la doctrina sustentada por Martín de Azpilcueta: "*Primo quidem, quia omnia bona ecclesiastica, tam nova quam antiqua, sunt et appellantur patrimonium Iesu Christi, cap. cum secundum, de praeb.* [4], *cap. cum ex eo, de elect., lib. 6* [5], *ad quem solum eorum dominium pertinet, Innocent. in cap. cum super* [6], *de caus. posses*" [7].

A estos cánones añade más adelante los siguientes: "*Secundo, quod Summi Pontifices, quorum auctoritas est irrefragabilis, cap. si Romanorum, 19 dist.* [8], *cap. haec fides, 24. q. 1* [9], *asserunt illa esse patrimonium Christi, in cap. cum secundum, de praeb.* [10] *et in cap. cum ex eo, de elect., lib. 6* [11], *esseque pecunias Christi, cap. 1, 12. q. 2*" [12].

En estos testimonios, y con estos derechos, fundamenta Navarro su singular doctrina. Es éste uno de esos ejemplos típicos en que los Canonistas, aferrados a la letra y al sentido material de los cánones y documentos eclesiásticos, llegan a conclusiones radicalmente opuestas a las de los Teólogos, quienes no se dejan impresionar tan fácilmente por las autoridades recibidas como principios indiscutibles en el derecho.

Por esta razón la doctrina de Navarro, no obstante el prestigio de su nombre, no halló eco en los grandes teólogos postridentinos, quienes, como veremos más abajo, abandonaron al doctísimo Azpilcueta para abrazar la sentencia contraria aceptada en nuestros días por el Código de derecho canónico [13].

Mas sigamos al Dr. Navarro en el desarrollo de su sistema.

---

3. *De spoliis clericorum*, § 2, n. 2.
4. C. 16, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, 5.
5. C. 34, *de electione et electi potestate*, I, 6, in VI.º
6. C. 4, X, *de causa possessionis et proprietatis*, II, 12.
7. *De reditibus beneficiorum ecclesiasticorum*, q. 1, mon. 25, n. 1.
8. C. 1, D. XIX.
9. C. 14, C. XXIV, q. 5.
10. C. 16, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, 5.
11. C. 34, *de electione et electi potestate*, I, 6, in VI.º
12. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 3.
13. CIC, cc. 1495 § 2; 1499 § 2.

Perteneciendo a Jesucristo todo dominio y propiedad sobre los bienes de la Iglesia, ningún puro hombre, ninguna persona moral, ni aun las reconocidas por la autoridad eclesiástica, de la que reciben la existencia de su personalidad jurídica; más todavía, ni siquiera la misma Iglesia universal, puede arrogarse el derecho de propiedad sobre unos bienes que solamente han sido entregados a su custodia.

Por eso los bienes eclesiásticos se han denominado "bona nullius"; porque son patrimonio exclusivo de Dios y Jesucristo, a quienes los consagraron y donaron los fieles, y sobre los que ningún hombre puede ejercer el pleno dominio: "*Probatur item, eo quod ratio cur bona sacra dicuntur esse nullius, est quia solius Dei sunt, d. § nullius iusti, de rerum divis.* [14]; *non quidem nullius, ut occupantis fiant, iuxta l. 3, in princ., D. de acquir. rerum domi.* [15], *sed ita ut nullius hominis puri, vel hominum sint, sed Dei tantum, et D. N. Iesu Christi, non quidem eo solo nomine, quo omnia sunt eius, iuxta illud: Domini est terra et plenitudo eius, psalm. 23* [16], *et cap. quo iure, 8. Dist.* [17]; *sed etiam eo quod nemo alius est dominus eorum, et speciali hominis vel hominum censura, sive dispositione; sunt ei dicata, donata, vel alias quaesita, ut glosae receptae dixerunt, in D. § nullius* [18], *et in D.* [19] *l. 3*" [20].

De lo dicho infiere Navarro que se necesita causa justa para que la enajenación de los bienes eclesiásticos pueda válidamente efectuarse , pues, de lo contrario, semejante enajenación sería contra la mente de Jesucristo y consiguientemente sin su consentimiento. He aquí las palabras mismas del Dr. Navarro: "*Quarto, quod ratio quare nulli praelati, etiam Papa, possunt sine causa iusta stabilia alienare, est, quia solus Christus, et nemo alius, est verus dominus; et eorum nemini facta est a Christo facultas aliter alienandi ea, iuxta cap. nulli, de reb. eccles. non alienan.* [21], *et cap. non liceat Papae, 12, q. 2* [22], *ubi latius diximus*" [23].

Por el contrario, interveniente dicha justa causa, el verdade-

14. Inst. 2, 1, 7.
15. D. 41, 1, 3.
16. Ps. 23. 1.
17. C. 1, D. VIII.
18. Inst. 2, 17.
19. D. 41, 3.
20. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 4.
21. C. 5, X, *de rebus ecclesiae alienandis vel non.* III, 13.
22. C. 20, C. XII, q. 2.
23. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 6.

ro dueño de esos bienes, Cristo, no puede ser "rationabiliter invitus", y debemos suponer que consiente en la enajenación que de los bienes de su propiedad hagan los beneficiados, los prelados y, sobre todo, el Papa y la Iglesia universal: "*Quinto, quod ratio propter quam, cum iusta causa, id facere possunt, per eadem iura est, quia sunt procuratores et administratores constituti ab eo ad administrandum ea secundum mentem et intentionem eius, immediate, vel mediate. Immediate quidem, ut Papa et Ecclesia universalis; mediate, ut alii praelati et beneficiarii, ministerio Papae vel Ecclesiae universae constituti immediate. Quia, causa iusta interveniente, videtur ipse Dominus Jesus consentire, et res agi iuxta mentem eiusdem; sicut procurator Caesaris, sine ipsius consensu et mente, res eius alienare non potest, et cum eo potest*" [24].

Es interesante la insistencia con que Navarro niega a las iglesias, no solo a las particulares, sino a la misma Iglesia universal el dominio sobre unos bienes a los que toda la literatura canónica denomina con el apelativo de eclesiásticos; y esto aun después que Cayetano, a quien seguirán más tarde las primeras figuras de la teología postridentina, se había declarado por la propiedad y dominio visible de dichas personas jurídicas. "*Nec Papa, nec aliquis praelatus*—dice el referido Cardenal—*est dominus rerum Ecclesiae, sed Ecclesia ipsa est domina, quia donatores non donant et transferunt iura sua in Papam aut praelatum, sed in Ecclesiam Romanam vel talem*" [25].

Navarro, coincidiendo con Cayetano en negar el dominio al Papa y a los obispos, difiere no obstante en asignar la causa de esa negación. Por eso, fiel al fundamento de su sistema, el exclusivo dominio de Jesucristo, trata de violentar el genuino pensamiento del insigne comentarista de la Suma, a pesar de hallarse tan abiertamente expresado en el testimonio anteriormente transcrito. Escuchemos de nuevo el razonamiento de Azpilcueta: "*Sexto, quod id concludit declaratio vera illius dicti Caietani 2.2, q. 3, art. 8, videlicet, idem esse dicere bona ecclesiastica esse Dei, Christi vel Ecclesiae; declarandum enim est verum esse quoad ad administrationem, non autem quoad dominium: nam verum dominium eorum est apud solum Christum, sive Deum, non autem apud*

24. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 7.
25. In 2.2, q. 47, art. 1.

alios praelatos et beneficiarios, etiam Papam, ut ipse Caietanus ibidem affirmat, et paulo post dicetur" [26].

Es que, para Martín de Azpilcueta, la cuestión está decidida en los textos que ha encontrado en el Cuerpo del Derecho Canónico: no hay dominio posible en materia eclesiástica más que el de Jesucristo. Si algún otro pudiera asignarse sería el de su Vicario en la tierra; mas como este queda excluído, no puede hablarse de ningún otro señor y dueño humano: "*Si ergo Papa non est dominus, a fortiori nullus alius a Christo erit: ergo solus ipse Christus est dominus verus eorum*" [27].

Para confirmar su aserto, recurre a la naturaleza misma del dominio, que entre los hombres se adquiere por donación válida. Ni a la Iglesia, ni a los eclesiásticos, han entregado los fieles sus bienes y sus oblaciones; únicamente las ofrecieron, donaron y entregaron a Jesucristo. Por su causa, y en su nombre, los pusieron en manos de los ministros de Dios, para que como vicarios y procuradores suyos en la tierra los administrasen y dispensasen conforme a la voluntad y beneplácito divinos.

Veamos ya el razonamiento del canonista navarro: "*Undecimo, irrefragabiliter probatur ea ratione, quod donata et relicta legitime ab eorum dominis, fiunt eorum, quibus dantur, aut relinquuntur, l. traditionibus, C. de pact.* [28] *§ per traditionem, Inst. de rerum divis.* [29]. *At bona omnia ecclesiastica sunt legitime ab his, quorum erant, donata, oblata, vel relicta Deo vel Christo, vel eius intuitu et nomine, ecclesiis, vel ministris eius, tanquam eius vicariis, procuratoribus, vel dispensatoribus mediatis, vel immediatis, quod idem est argumentum l. si procurator D. de acquir. rerum dom:* [30] *ergo facta sunt eius, imo, cum privilegio per quod ante quaesitam possessionem, etiam quoad dominium quaeruntur, l. fin C. de sacros. eccles.* [31] *Ergo sunt eius, et quidem iure divino et naturali, praesupposito rerum dominio iure gentium introducto, cap. ius gentium* [32], *1 Dist.*" [33].

Tan convencido está de la fuerza probativa de sus argumentos, que al estudiar el decreto de Trento, contenido en el cap. 1 de

26. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 6.
27. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 10.
28. C. 2, 3, 20.
29. Inst. 2, 1, 40.
30. D. 41, 1, 13.
31. C. 1, 2, 27.
32. C. 9, D. I.
33. *De reditibus*, q. 1, mon. 40, n. 13.

la sesión 25, de reformatione, no duda en afirmar que su doctrina debe llamarse "catholica conclusio", expresamente contenida y expuesta por los Padres del Concilio: "*Vigesimo tertio moneo, demiratum me fuisse... quod Concilium Tridentinum definiens, sess. 25, cap. 1 de reform., bona Ecclesiae esse bona Dei, solum definiat esse ipsius tanquam generalis domini omnium aliorum; iuxta illud psalmi: Domini est terra etc., relat. in cap. quo iure, 8, Dist.* [34]*, cumulative, et non ita privative, quod ipse solus sit verus et particularis dominus, et non alius: cum ratio, mens et verba ipsius Concilii, et fundamenta irrefragabilia, quibus ad id moveri potuit, posita in dicto monito 20, sint ei contraria*" [35].

Por eso espera que una declaración auténtica de la comisión cardenalicia no se haga esperar, para hacer enmudecer a los adversarios más renitentes: "*Quae est catholica conclusio, quam in illos Concilio determinari per sacram Illustrissimorum Reverendissimorumque Cardinalium illi interpretando deputatorum congregationem definitum iri arbitramur*" [36].

Cabe, sin embargo, preguntar ¿tan clara era la doctrina de Trento? Veamos las palabras mismas del Concilio: "*Omnino vero eis interdicitur, ne ex redditibus Ecclesiae consanguineos familiaresque suos augere studeant: cum et Apostolorum canones prohibeant ne res ecclesiasticas, quae Dei sunt, consanguineis donent, sed si pauperes sint, his ut pauperibus distribuant*" [37].

Navarro piensa que, al llamar el Concilio a los bienes eclesiásticos bienes de Dios, ha definido ya la controversia y así no es lícito defender la opinión contraria: "*Duodecimo tandem, quod Concilium Tridentinum, in loco praecitato, per verba illa proxime relata, quae sunt Dei, definit omnes Ecclesiae res esse Dei, et ita iam non licere contrarium tenere neque opinari*" [38].

Cuan lejos estén, no obstante, las palabras del Concilio de una definición dogmática, se deduce de la naturaleza misma del decreto, que es de carácter puramente disciplinar. El Concilio, al tratar de la reforma del clero, prohibe a estos el destinar los réditos eclesiásticos a otros fines diversos de los que por la naturaleza de los mismos deben ser empleados. Esta es la finalidad del decreto: si apela a la autoridad de los antiguos cánones, lo hace

34. C. 1, D. VIII.
35. *De reditibus,* q. 3, mon. 23, n. 1.
36. *De reditibus,* q. 3, mon. 23, n. 1.
37. Sess. XXV, cap. 1 de refor.
38. *De reditibus,* q. 1, mon. 40, n. 14.

de una manera incidental y según la antigua costumbre de todos los concilios. Sabemos además, por la historia del de Trento, que los Padres tridentinos fueron muy cautos en decidir las cuestiones discutidas por los autores católicos, ya que su principal intento era condenar los errores protestánticos.

Es, pues, demasiado ingenuo pensar, como lo hace Navarro, que en esa frase incidental, "quae sunt Dei", se encuentra una definición dogmática sobre el dominio de los bienes eclesiásticos, en un sentido tan concreto y determinado como el que, en su particular opinión, le atribuye el canonista español: "*Septimo facit, quod in dicto tract. de redit. q. 1, mon. 40, et in Apolog. praefata, q. l. mon. 24, conclusum fuit efficaciter, esse certum, imo et de fide, dominium bonorum ecclesiasticorum esse D. N. Iesu Christi, non solum ea ratione generali, qua Domini est terra et plenitudo eius, sed etiam speciali censura et dispositione hominis, vel hominum, ut supra eodem cap. est repetitum*" [39].

* * *

Asentado el fundamento de su sistema, pasa el Dr. Navarro a deducir las consecuencias que de dicho principio básico se derivan.

En primer lugar, y por lo que al Romano Pontífice se refiere, no es el Papa verdadero y absoluto señor de los bienes de la Iglesia, ya que el único dueño del patrimonio eclesiástico es el mismo Jesucristo: "*Confirmatur hoc, eo quod omnium bonorum ecclesiasticorum verus et absolutus dominus est Iesus Christus D. N., non solum ea ratione generali, qua Domini est terra et plenitudo eius, psalm. 23* [40], *et cap. quo iure, 8. Dist.* [41], *sed etiam ex speciali dispositione censuraque humana, sicut quilibet alius homo est rei suae dominus*" [42].

Esta es la razón por la cual el Papa no puede enajenar, ni donar, ni usar libremente de los bienes eclesiásticos, al modo que los seglares disponen de los suyos, y aun el mismo Romano Pontífice de los que constituyen su propio patrimonio: "*Secundo noto ex hoc cap.* [43] *adiunctis praedictis, Papam, qui Pontifex summus est, non esse verum et absolutum dominum bonorum*

39. *De spoliis*, § 9, n. 4.
40. Ps. 23, 1.
41. C. 1, D. VIII.
42. *De spoliis*, § 2, n. 2.
43. C. 20, C. XII, q. 2.

ecclesiasticorum, sicut laici communiter sunt suorum, et sicut ipsemet est suorum patrimonialium, si alioqui non est religiosus: quia qui verus et absolutus est dominus alicuius rei, potest eam alienare et donare, et ea uti pro libito, l. sed etsi § consulit D. de petit. haered. [44], *l. in re mandata C., de mandat.* [45]. *At Papa non potest id facere de bonis ecclesiasticis, per hunc canonem, ergo etc."* [46].

Se requiere, pues, causa razonable por parte del Romano Pontífice para que la enajenación de los bienes de la Iglesia pueda efectuarse justamente. Es esta una obligación de justicia fundada en el derecho divino o natural, al que el Papa no puede sustraerse: "*Tertio noto, ex eodem canone, adiunctis praedictis, prohiberi Papae alienationem bonorum Ecclesiae sine iusta causa, iure divino vel naturali, quod est immutabile, 5 Dist. in principio, § sed naturalia, Inst. de iure nat. gent. et civil.* [47], *nam cum Papa sit summus monarcha et princeps, cap. cuncta per modum 9. q. 3* [48], *et consequenter nulla lege humana ligetur, l. princeps D. de legib., et cap. proposuit, de conces. praeb.* [49], *saltem quoad vim coactivam, ut declarat S. Thomas receptus in 1.2, q. 96, art. 5, et cum ligetur hac lege de non alienanda Ecclesiae re sine iusta causa, ut hic canon probat, consequitur praedictam legem esse naturalem, vel divinam, quod etiam sentit Archidiaconus in praesenti cum communi, praesertim Bellamera, qui hoc expressit num. 12, 13 et 14"* [50].

Pasa luego Navarro a determinar, más en concreto, la naturaleza de esta obligación, y concluye que está comprendida en el sétimo precepto del Decálogo que prohibe no solamente la apropiación de los bienes ajenos, sino también la donación y el uso de los mismos contra la voluntad de su legítimo dueño: "*Quae tamen sit illa lex divina... longe aptius dici potest esse praeceptum septimum Decalogi de non furando: omnia enim praecepta Decalogi sunt iura naturalia, ut asserit S. Thomas receptus 1.2, q. 94, et q. 99 art. 2, et 2.2, q. 122, art. 1, et ipsemet cum aliis omnibus in 3 sent. dist. 37, q. 1, art. 4; praeceptum autem de non*

---

44. D. 5, 3, 25, 11.
45. C. 4, 35, 21.
46. *De spoliis*, § 2, n. 2.
47. Inst. 1, 2, 11.
48. C. 18, C. IX, q. 3.
49. C. 4, X, *de concessione praebendae*, III, 8.
50. *De spoliis*, § 2, n. 3.

furando est praeceptum Decalogi, ut patet Exod. 20 [51], *et gloss. in cap. quid in omnibus, 32, q. 7* [52], *quod non solum prohibet ne quis rem alenam sibi appropiet, sed etiam ne quis rem alienam alteri tradat, vel ea utatur contra voluntatem domini, § furtum et § placuit, Inst.* [53] *de oblig. quae ex delict. nascuntur*" [54].

Y, como el legítimo dueño de los bienes de la Iglesia es Cristo, Navarro, insistiendo siempre en su fundamento, considera como verdadero hurto toda disposición arbitraria de dichos bienes, que por el mismo hecho es contra la mente y voluntad de Jesucristo: "*Cum ergo, ut supra dictum est, bona Ecclesiae sint bona Christi, qui tollit ea Christo et tradit alteri contra eius mentem et voluntatem, hoc praeceptum transgreditur: contra mentem et voluntatem Christi est ut bona eius tollantur ei, et tradantur alteri sine iusta causa*" [55].

No puede, pues, el Papa enajenar los bienes de la Iglesia universal, sin traspasar el sétimo mandamiento. Esa misma prohibición le impide la enajenación de los bienes de las iglesias particulares. Notemos, sin embargo, que Azpilcueta no admite el dominio de éstas; y por eso no recurre en su argumentación sino al uso, usufructo y administración de los bienes encomendados a las iglesias inferiores.

Veamos cómo construye su argumentación: "*Deinde facit, quod non solum contra legem naturalem et divinam Decalogi, scilicet praeceptum septimum de non furando, et decimum de non concupiscendo rem alienam est auferre alicui dominium eo invito, sed etiam auferre usumfructum, usum vel administrationem quam habet in ea, l. 1, D. de furt.* [56], *et constat ecclesiam particularem, cui est applicata iuste res aliqua per Papam, vel alium praelatum in dotem, vel in dotis augmentum ad sui sustentationem necessariam vel decoram, habere usumfructum, usum vel administrationem eius in suam utilitatem; licet verum dominium, quod penes Christum est, non habeat; ergo auferre illud ei et conferre alteri etiam ecclesiae, sine iusta causa, est contra praefatam legem naturalem et divinam Decalogi*" [57].

---

51. Ex. 20, 15.
52. C. 16, C. XXXII, q. 7.
53. Inst. 4, 1, 1 y 7.
54. *De spoliis*, § 2, n. 3.
55. *De spoliis*, § 2, n. 4.
56. D. 47, 2, 1.
57. *De spoliis*, § 3, n. 1.

El fundamento de Navarro siempre es el mismo: el dominio exclusivo de Jesucristo. Este dominio, no obstante, le lleva lógicamente a una conclusión original: hay, dice, una gran diferencia entre las enajenaciones pontificias, sin causa justificante, según se verifiquen con destino a usos píos o a usos laicos; en el primer caso la enajenación es injusta, pero válida, mientras que en el segundo es no solamente injusta sino también inválida: "*Considero autem circa haec, quiddam a nemine, quod sciam, hactenus ire exertum, nempe, quod magna est differentia inter alienationem Papae, qua sine iusta causa rem unius ecclesiae stabilem alienat in laicos vel profanos usus; illa enim videtur valida, licet non sit iusta; haec autem neque valida neque iusta: quia haec videtur facta contra legem divinam et naturalem, illa vero contra legem tantum humanam*" [58].

No es fácil compaginar esta última afirmación con la que se contiene en las palabras anteriormente transcritas. Por una parte había dicho que el quitar arbitrariamente a una Iglesia sus bienes para entregarlos a otra, es contra la ley natural y divina del Decálogo; mientras que ahora afirma que el enajenar los bienes eclesiásticos en usos piadosos, sin justa causa, es solamente contra la ley humana.

Aunque no tratemos de justificar la contradicción, a nuestro juicio evidente, en que incurre el insigne canonista navarro, creemos que en el error inicial de su sistema se encuentra el fundamento para distinguir ambas especies de enajenaciones. Siendo el único señor de los bienes eclesiásticos Jesucristo, en la enajenación de esos bienes, con destino a usos piadosos, no se transfiere el dominio, que queda en poder del mismo Cristo; mas en la otra enajenación, en usos laicos, hay una verdadera transferencia de dominio, el cual pasa a un nuevo dueño distinto de Jesucristo.

He aquí cómo lo explica el mismo Azpilcueta: "*Contra legem enim naturalem et divinam est. quod res auferatur a domino contra voluntatem eius, l. 1, D. de furt.* [59], *id quod nostrum est. D. de reg. iur.* [60] *et late tradunt omnes post Panormitanum, in cap. quae in ecclesiarum, de const.* [61], *et quia Papa alienat rem*

58. *De spoliis*, §, n. 6.
59. D. 47, 2, 1.
60. D. 50, 17, 11.
61. C. 7, X, *de constitutionibus*, I, 2.

ecclesiasticam sine iusta causa in laicos et profanos usus, aufert rem alteri, videlicet, Christo, sine consensu eius, et dat eam alteri, per ea multa quae adduximus in dicto tract. de redit. eccles. q. 1, mon. 40 et 48, et in Apol. q. 1, mon. 24, 27, 38 et 39, per quae probavimus efficaciter verum dominium rerum ecclesiasticarum esse penes Christum, et translationem et applicationem earum in laicos et usus profanos, sine iusta causa, esse contra eius voluntatem. Illa vero alienatio, qua res unius ecclesiae alienatur in aliam, vel in alios pios usus, est tantum contra legem et dispositionem humanam: nam per eam non aufertur res Christo, eius vero domino, sed solum efficitur ut manente utrobique dominio penes ipsum, inserviat ei alio in loco, vel in alios usus, quam ante serviebat: quum data alteri ecclesiae, vel aliis piis locis, perinde manet in dominio Christi, sicut antea, quum ipse sit adeo verus dominus bonorum ecclesiae in quam transfertur, et, dispositione humana tantum, sui summi Vicarii, vel habentis ab illo potestatem sui summi Vicarii et procuratoris, vel habentis ab illo potestatem, servit potius uni ecclesiae quam alii" [62].

Según esta doctrina, las enajenaciones de los bienes eclesiásticos hechas por el Papa pueden reducirse a tres especies: unas son justas y válidas; otras, válidas, pero injustas; otras, finalmente, injustas e inválidas. Las primeras son las que se ejecutan con causa justa y razonable; las segundas, sin causa justa pero con destino a usos profanos: "*Ex quo infertur primo, quod aliqua alienatio rei Ecclesiae per Papam facta, est iusta et valida, aliqua valida, sed non iusta, aliqua vero nec iusta nec valida. Iusta et valida est, quae fit iusta de causa; valida sed non iusta est, qua sine iusta causa res unius ecclesiae in aliam, vel alios pios usus transfertur. Illa vero neque iusta neque valida est, qua Papa, sine iusta causa, rem ecclesiae stabilem in laicos et profanos usus alienat*" [63].

Si queremos resumir toda la doctrina de Azpilcueta sobre el dominio de los bienes eclesiásticos y el poder que sobre esos mismos bienes debe concederse al Papa, transcribamos las mismas conclusiones del canonista navarro en que se compendia toda esta materia: "*Prima est, quod verum dominium omnium bonorum ecclesiasticorum est penes solum Christum D. N. et non penes ullos ecclesiastico, etiam Pontifices Maximos, ut mons-*

62. *De spoliis*, § 3, n. 6.
63. *De spoliis*, § 3, n. 8.

tratur et declaratur ubi supra. Secunda, quod sola et tota eorum administratio est penes Papam immediate a Christo ei tradita. Tertia, quod penes solum Papam est administratio illorum fructuum et bonorum quorum administrandorum titulus canonicus nulli alii mediate nec immediate est ab eo concessus. Quarta, quod absolutior potestas administrandi remanet penes eum, quoad ea quorum administrandorum titulus canonicus nulli alii est tributus, quam aliorum in quibus etiam alius habet canonicum titulum, arg. c. nisi cum pridem, § intueri, de renun. [64] *et eorum quae per illud asseruit Cardinalis in consi. 141, et nos supra eo notab. 7 § 3 adduximus. Quinta, quod remanet penes eum, quoad ea quorum administrandorum titulum etiam alii habent, sed longe strictiorem quam in aliis: quia licet iusta de causa possit alienare et auctoritatem id faciendi praestare, et ob delictum et aliam iustam causam illa tollere ab eis, qui ea canonice acceperunt, non tamen potest iuste disponere de fructibus et redditibus illorum, etiam in usus pios, nisi ex aliqua grandi causa, sine consensu beneficiariorum, per ea quae supra, eodem cap. notab. 7 § 3 adduximus*" [65].

De esta manera el Dr. Navarro trata de conciliar los derechos naturales y divinos de la Santa Sede con los humanos y positivos; persuadido como estaba de que la ignorancia de aquéllos, y la exagerada exaltación de éstos, hace atribuir al Papa poderes que, lejos de engrandecerle, no hacen sino desfigurar la naturaleza divina del Primado.

Permítasenos transcribir sus propias palabras, y sea ésta la postrera cita que hacemos de nuestro españolísimo Martín de Azpilcueta: "*Quod forte, vel alia similia fuerunt in causa, quod fel. recor. Pius V mihi semel dixerit, Iurisconsultos solitos esse plus satis potestatis tribuere Papae, cui humiliter respondi, non omnes id facere; imo aliquos nimium detrahere; sed media eademque recta via iura naturalia et divina cum humanis conciliando esse incedendum, quod omnibus iuris utriusque possessoribus persuasum iri quam maxime cupio, ne dum sola humana cum deductis a Neotericis divina ignorantibus magnificant, multa contra naturalia et divina respondeant*" [66].

* * *

64. C. 10, X, *de renuntiatione*, I, 9.
65. *De spoliis*, § 11, n. 8.
66. *De spoliis*, § 3, n. 5

¿Qué pensar de la doctrina del Dr. Navarro? Conviene, ante todo, que advirtamos que determinar la persona en quien radica el dominio de los bienes eclesiásticos es lo mismo que asignar el sujeto de inhesión de dichos bienes, no la persona física o moral en cuya utilidad han de ceder los bienes de la Iglesia. Los fieles entregaron a la Iglesia, por propia voluntad o por legítima exigencia de la autoridad eclesiástica, sus oblaciones y diezmos, bienes todos que formaron con el decurso de los tiempos el patrimonio de la Iglesia.

Estas donaciones y estos tributos de los fieles, entregados a la Iglesia por motivos sobrenaturales, con la vista puesta en Dios y en su divino beneplácito, tenían como finalidad el que en ella se pudiesen administrar los sacramentos, predicar la palabra divina, regir y gobernar a los miembros de la comunidad cristiana, sustentar convenientemente a los ministros del altar y estimularlos al cumplimiento de su sagrado ministerio. Más aun, atendidos estos fines inmediatos, lo que superabundase de dichos bienes, debia ser dispensado en el sustento de los pobres y otras parecidas obras de caridad a gloria de Dios y en provecho de su Iglesia [67].

Fines son estos que nos indican el destino de los bienes eclesiásticos; pero que nada nos dicen de la cuestión jurídica que nos ocupa, es decir, el sujeto en quien reside el dominio y la propiedad de esos bienes patrimoniales.

Por otra parte, no podemos prescindir al tratar de esta cuestión de la naturaleza jurídica de la Iglesia, que en la mente de Jesucristo, su divino Fundador, es una sociedad perfecta y visible, compuesta de hombres y con derecho al empleo de todos los medios, no solo sobrenaturales sino también materiales y humanos, necesarios para la realización del fin último de la santificación de las almas.

En esa Iglesia visible, en esa sociedad perfecta, ha de residir el supremo poder de jurisdicción imprescindible al buen ser de toda sociedad. Poder de jurisdicción que incluye, como parte integral del mismo, la potestad administrativa no sólo sobre los sacramentos y demás medios sobrenaturales, sino además sobre el patrimonio temporal y los otros medios humanos. Ahora bien, este poder perfecto y supremo sobre el patrimonio eclesiástico

67. L. de Molina, *De iustitia et iure*, tract. 2, disp. 142.

exige el perfecto dominio de los bienes temporales, sin el cual no puede concebirse la potestad administrativa.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia los bienes eclesiásticos fueron considerados como del dominio de la comunidad cristiana, quien ejercitó sobre los mismos todos aquellos actos de propiedad como donaciones, obligaciones y enajenaciones, que, suponen la existencia de un verdadero dominio humano. En la Iglesia, pues, existía un verdadero dominio de los bienes de la comunidad cristiana, sin que se pensase por entonces en determinar más concretamente el sujeto inmediato y próximo en que dicho dominio radicaba.

La determinación de ese sujeto próximo e inmediato del dominio de los bienes eclesiásticos, la solución de ese problema jurídico, debía encomendarse a teólogos y canonistas.

Presentada la cuestión en estos términos no quedaban más que dos soluciones: asignar ese dominio a un sujeto invisible, Dios, Jesucristo o los Santos; señalar un sujeto de dominio visible, la Iglesia, el Romano Pontífice, o las diversas personas morales eclesiásticas.

Ya hemos visto la solución de Navarro: Jesucristo único señor y dueño de los bienes de la Iglesia. Esta doctrina, sin embargo, no solamente es contraria a la naturaleza jurídica de la Iglesia, sociedad visible y perfecta, mas está también en pugna con la noción del dominio humano, que no solamente concede derechos, sino que impone al mismo tiempo obligaciones. Tendríamos, pues, que Jesucristo sería capaz de contraer deudas y de obligarse a toda suerte de prestaciones. No es pues de extrañar que Navarro haya sido abandonado por la mayor parte de los canonistas y sobre todo por los teólogos posteriores.

Es cierto que los bienes eclesiásticos son llamados por los Santos Padres y los cánones de los Concilios *bienes de Dios*, en cuanto que son destinados al honor y culto divino; *patrimonio de Cristo*, puesto que por amor suyo fueron donados a la Iglesia; *bienes de los pobres*, en quienes se debían dispensar los frutos y réditos superfluos [68]; mas esas y otras locuciones semejantes más que un fin indican el motivo que impulsó a los fieles en sus oblaciones y limosnas, como hemos visto. Por otra parte, no parece razonable insistir en un modo de hablar que estaría en contra-

68. F. SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum*, lib. 3, tit. 25, n. 10.

dicción con el más usual de la literatura canónica, que ha denominado siempre a los bienes de la Iglesia con el calificativo de *eclesiásticos,* que está indicando, más que ningún otro, la naturaleza y el sujeto inmediato del dominio de dichos bienes.

A este propósito no podemos menos de transcribir la explicación que da el P. Luis de Molina a esas expresiones, *bienes de Dios y de Jesucristo.* He aquí sus mismas palabras: "*Cum item Christus, qua homo, supremum caput sit et sponsus universalis Ecclesiae, atque adeo particularium, ex quibus illa coalescit, in illiusque obsequium, eiusque intuitu haec omnia etiam fiant; inde est, quod ea, quae Ecclesiis ad haec omnia quasi in dotem a fidelibus collata sunt, et quorum vere facta est domina, hominibus particularibus privatum dominium a se abdicantibus, in eamque illud transferentibus, dicantur suo modo esse bona Dei; illius videlicet cultui et honori dicata, et Christi, qua hominis patrimonium, tanquam Ecclesiae sponsi ac supremi capitis, in cuius quoque cultum et obsequium sunt etiam Ecclesiae collata, sed in suis membris, aut in suo mystico corpore, eodemque modo facta sunt Christi, iuxta illud Christi ad Paulum: Quid me persequeris: in membris videlicet meis*" [69].

Refutando las razones de Navarro, el P. Francisco Javier Wernz ha distinguido con la claridad y precisión innatas en él los dos dominios que existen sobre los bienes eclesiásticos, el *supremo y divino* que pertenece solamente a Dios, y el *secundario y humano* que en su providencia ha querido dejar a los hombres en su Iglesia. De este último, único del que puede haber cuestión al tratarse de una sociedad verdadera y visible, tratamos, el cual no pertenece a Jesucristo sino que debe existir dentro de la misma Iglesia [70].

Descartada la solución de un sujeto de dominio invisible hay que determinar en cuál de los tres visibles asignados por los tratadistas católicos radica el dominio de los bienes de la Iglesia.

Por lo que al Romano Pontífice se refiere, es opinión común de los Teólogos, confirmada hoy en el Código de Derecho Canónico [71], que el Papa es solamente administrador y dispensador supremo de todos los bienes eclesiásticos y así no ejerce sobre ellos el verdadero dominio y propiedad.

---

69. *De iust. et iure,* tract. 2, disp. 142.
70. *Ius Decretalium,* 3, tit. 5, n. 139.
71. CIC, c. 1518.

Esta doctrina enseñada ya por S. Bernardo [72] la hallamos terminante en la doctrina del Doctor Angélico: "*Res Ecclesiae sunt Papae, ut principalis dispensatoris, non ut domini et possessoris*" [73].

Ya hemos visto que Navarro, aunque partiendo de su principio fundamental [74], se pronuncia por la doctrina común, que confirma con la autoridad de Cayetano [75], al que han seguido con unanimidad las primeras figuras de la Teología y el Derecho [76].

Añadiremos solamente el testimonio de Molina, que deduce la consecuencia inmediata de esta doctrina imponiendo al Papa la obligación de restituir, cuando dispone indebidamente de los bienes eclesiásticos que han sido confiados a su justa y providente administración: "*Licet Summus Pontifex iurisdictionem universalem habeat in temporalia bona Ecclesiae, non tamen est illorum dominus, sed dispensator ac gobernator, qui proinde non ad libitum de illis potest disponere, sed solum ex iusta et rationabili causa, adeo, ut si illa donet absque causa, donatio sit nulla; et tam ipse quam donatarius, teneatur ad eorum restitutionem Ecclesiae illi, ad quam pertinent*" [77].

Si el Romano Pontífice no es señor de los bienes eclesiásticos, tampoco puede afirmarse que la Iglesia universal sea el *único* sujeto de dominio de dichos bienes; pues, a parte de lo que diremos más adelante al determinar el verdadero sujeto de los bienes de la Iglesia, oigamos la doctrina expuesta en el Concilio de Nueva Granada celebrado en 1868: "*Ad universae Ecclesiae caput spectat, altum rerum ecclesiasticarum dominium tueri et defendere, sua bona eorumque administrationem moderari: at utile dominium et directum speciatim cuiusque singularum ecclesiarum ad illam pertinet ecclesiam, cui tituli possessionis addicti sunt*" [78].

---

72. "Forma apostolica haec est, dominatio interdicitur, indicitur administratio" (*De consideratione*, lib. 2, c. 6. ML 182, 784).
73. 2.2, q. 100, art. 1.
74. Véase la pág. 7.
75. In 2.2, q. 100, art. 1, notab. 3.
76. L. DE LESSIO: "Absque tamen iusta causa id facere non potest: quia non est dominus, sed administrator, ac proinde leges fidelis dispensatoris servare debet" (*De iustitia et iure*, lib. 2, c. 4, dub. 7).

P. FAGNANO: "Concurrente iusta causa, conveniunt omnes tam Canonistae, quam Theologi, Papam, uti supremum administratorem ac dispensatorem bonorum Ecclesiasticorum, posse res uni Ecclesiae auferre, et dare alteri". (*Commentaria in quinque libros Decretalium*, Cap. Relatum, n. 21).
77. *De iust. et iure*, trac. 2, disp. 29.
78. *Collect. Lac.*, 4, 554.

La Iglesia universal y la Santa Sede son, en efecto, sujeto de dominio con respecto a los bienes comunes, que pertenecen por esta razón, al cuerpo todo de la Iglesia; mas este dominio no es tal que se extienda hasta excluir otro posible sujeto de dominio dentro de la misma Iglesia. "*Profecto Ecclesia universalis vel Sedes Apostolica recte haberi potest subiectum bonorum ecclesiasticorum toti corpori communium. At minime est subiectum unicum dominii directi omnium bonorum ecclesiasticorum, relicto solummodo dominio utili sive usu et usufructu particularibus corporationibus vel institutis ecclesiasticis, quoad bona ipsis adscripta, nisi in casibus extraordinariis a iure communi exceptis*" [79].

El dominio de los bienes eclesiásticos pertenece, por tanto, no solamente a la Iglesia universal, si se trata de los que son comunes a todo el cuerpo de la Iglesia, sino también a las Iglesias particulares y a las demás personas morales erigidas por la autoridad eclesiástica.

Ya dejamos transcrito en las páginas precedentes [80] el testimonio de Cayetano, cuya doctrina hace suya el P. Molina [81] quien en otro lugar vuelve a instistir en esta misma idea: "*dominium huiusmodi bonorum esse penes ecclesiam particularem cuius sunt, ut penes ecclesiam Eboracensem, Toletanam, Romanam etc., nomine ecclesiae intelligendo cum suo capite, aut subordinatis capitibus. Quatenus autem unaquaeque ecclesiarum particularium pars est universalis Ecclesiae, dominium bonorum omnium ecclesiarum particularium esse penes Ecclesiam universalem, cuius Summus Pontifex est caput universale*" [82].

Esta es, pues, la doctrina común de los teólogos y canonistas, como puede verse expuesta entre otros, por Lessio [83], Schmalzgrueber [84] y Wernz [85], por no multiplicar los testimonios.

---

79. *Ius Decretalium*, 3, tit. 5, n. 139.
80. Véase la pág. 8.
81. Véase la pág. 19.
82. *De iust. et iure*, tract. 2, disp. 142.
83. "Nemo in particulari habet dominium bonorum immobilium Ecclesiae, sed solum coetus ecclesiasticorum ecclesiae habet dominium bonorum suae ecclesiae, sicut conventus monachorum habet dominium bonorum monasterii" (*De iust. et iure*, lib. 2, c. 4, dub. 7).
84. "Sed his non obstantibus, communis est sententia cum Cayetano 2.2, q. 47, art. 1, quod dominium particulare huiusmodi bonorum ecclesiasticorum sit penes ipsas ecclesias, sive collegia, et capitula clericorum; aut ubi talia non sunt, penes communitatem fidelium ad ecclesiam spectantium, si ecclesia sit saecularis; si vero regularis,

Esta es, finalmente, la doctrina de la Iglesia manifiestamente expresada en el Código de Derecho Canónico: "*Etiam ecclesiis singularibus aliisque personis moralibus, quae ab ecclesiastica auctoritate in iuridicam personam erectae sint, ius est, ad normam sacrorum canonum, bona temporalis acquirendi, retinendi et administrandi*" [86]. "*Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Sedis Apostolicae, ad eam pertinet personam moralem, quae eadem bona legitime acquisiverit*" [87].

penes ipsa monasteria, seu conventus, et communitates religiosorum, si illa dominii sint capacia" (*Ius ecclesiasticum universum*, lib. 3. tit. 25, n. 4).

85. "Potius singula quoque instituta vel corpora ecclesiastica particularia, tanquam membra Ecclesiae universalis, ex iure communi, sunt vera subiecta inhaesionis iuris etiam directi dominii sive proprietatis bonorum temporalium sibi adscriptorum; attamen iurisdictioni Romani Pontificis manent subordinata" (*Ius Decretalium*, 3, tit. 5, n. 139).

86. CIC, c. 1495 § 2.

87. CIC, c. 1499 § 2.

TEORÍA SOBRE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL EN LOS PROFESORES DOMINICOS DE LA UNIVERSIDAD SALMANTINA

por

M. Alonso, S. I.

Conocido es el gran nivel cultural y florecimiento teológico a que llegó la Universidad de Salamanca en el siglo XVI, y el gran influjo que por su autoridad científica y eminentes profesores llegó a ejercer, no sólo en la Península Ibérica, sino también en toda la Europa culta.

Por esto nos ha parecido acertado estudiar qué opiniones defendían estos grandes maestros sobre la causalidad instrumental.

Pudiéramos enfocar esta cuestión interesante en un sentido más general, o sea: determinar cómo los grandes profesores dominicos de Salamanca explicaron todos aquellos problemas teológicos en los que se suele recurrir a la causalidad instrumental. Pero nos ha parecido más conveniente estudiar en un sentido más restringido, cuál fué la opinión de cada uno de ellos sobre este punto. Bien se echa de ver por ser estos autores principalmente teólogos, que el camino que hemos de seguir ha de ser examinar aquellos pasajes en los que, para esclarecer algún dogma teológico, se suele echar mano de la teoría instrumental. Pero no hemos de parar aquí, pues pudiera muy bien acontecer, que algunos de ellos se contentasen con la causalidad moral, y sin embargo por algunas frases o indicios, más o menos claros, pudiéramos venir en conocimiento de cómo pensaban sobre la causa instrumental.

Si recorremos detenidamente los teólogos postridentinos, notaremos que son seis las opiniones sobre el instrumento, que corrientemente prevalecían en las escuelas.

La primera era la escotística, que toda la causalidad instrumental la ponía en ir preparando previamente la materia con las disposiciones convenientes, hasta hacerla capaz de la forma que se ha de introducir.

La segunda es la característica de la escuela dominicana, que propugna la previa moción física, o movimiento pasivo, y que Cayetano interpretó tan magistralmente en sus Comentarios a la Suma de Sto. Tomás [1].

La tercera es también bastante favorecida en la escuela tomista, y consiste en tornar poderoso al instrumento en orden al efecto principal por medio de una cualidad añadida a su potencia; cualidad, según unos, transeunte, y según otros, habitual.

La cuarta no tan seguida, y que defendió tan ardientemente Fonseca, y reputada como probable por el Asturicense, dice, que por sola la unión y subordinación del instrumento a la causa principal, sin que el instrumento reciba ni tenga previamente virtualidad alguna, queda suficientemente constituído en verdadera causa en orden al efecto principal.

La quinta es la que suele atribuirse a Suárez, como a su descubridor, la de la asistencia no meramente extrínseca en los instrumentos naturales, y la tan discutida de la potencia obediencial activa en los sobrenaturales.

Y por último la sexta, la que hallamos explicada por Vázquez, y que no dejó de hallar eco entre sus contemporáneos; la teoría de una potencia obediencial natural y limitada, que por sí ha de tener su acción previa y no cualquiera, sino de su naturaleza requerida para tal efecto.

Esto supuesto, examinemos ahora cuáles fueron las ideas de los grandes Maestros dominicos de la Universidad salmantina sobre la causalidad instrumental; tema filosófico asaz difícil en todos tiempos, por haberse de explicar, cómo una virtualidad en sí insuficiente es capaz de producir real y verdaderamente un efecto superior a ella.

Empecemos con el iniciador y primera lumbrera de aquella Universidad, Francisco de Vitoria.

---

1. S. Thom. Aq. *Opera omnia.* (Ed. Leonis XIII, Romae, 1903). T. II, q. 13, a. 2, p. 175 a

1. **Francisco de Vitoria**, el gran fundador de la escuela, regentó la cátedra desde 1526 a 1544. En sus obras publicadas no se encuentra ningún pasaje en que expresamente trate de la causalidad instrumental. El sitio más a propósito hubiera sido su obra "*Summa Sacramentorum*"; pero este es un trabajo breve y elegante, y en el que sólo toca la causalidad de los Sacramentos, proponiendo la pregunta de si los Sacramentos confieren la gracia *ex opere operato*; a la cual responde afirmativamente, aduciendo los cánones del Concilio Tridentino, sin determinar más en particular [2].

Si hemos de dar fe a las palabras de Vázquez, Vitoria enseñó la causalidad moral de los Sacramentos. Porque al hablar Vázquez de los defensores de esta doctrina, nos da esta noticia: "De los modernos teólogos de nuestra España, Melchor Cano en su relección *De Sacramentis in genere*, parte cuarta, después de la conclusión sexta, sigue esta opinión, y nos explica más largamente que ningún otro, de qué manera los sacramentos de la nueva ley son instrumentos morales de la gracia. La misma doctrina la había enseñado antes Martín de Ledesma en la 1.ª p. del libr. 4. de las sentencias c. 3, a. 1. después de la 6 conclusión; ambos sin embargo, a mi parecer, en esta materia, como en otras muchas, se inspiraron en Vitoria" [3].

Pesante afirma sin más que Vitoria, enseñó esta doctrina [4].

Gregorio Sayro en su tratado "*De Sacramentis in communi*" [5], apoyado en un testimonio de Medina, nos presenta a Vitoria como sostenedor de la causalidad moral de los Sacramentos; le mueve a ello el que Medina [6] dice ser Vitoria de opinión, que la pasión y resurrección de Cristo no obran nuestra salvación físicamente, sino meritoria y moralmente. Pero se echa de ver bien pronto cuán poco vale este raciocinio, porque Suárez defiende también la causalidad moral de la pasión y resurrección de Cristo en su famoso tratado "*De Incarnatione*", y sin embargo patroci-

---

2. F. A VITORIA, *Summa sacramentorum Ecclesiae* (Venetiis, 1590). De Sacramentis in communi, concl. 6, fol. 8.

3. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in 3. p. S. Thomae*. T. 2 (Lugduni, 1631), q. 42, a. 4, disp. 132, c. 5 p. 204 b.

4. A. PESANTIUS, *Brevia Commentaria et Disputationes in universam Theologiam D. Thomae* (Venetiis, 1606), 3. p., q. 62, a. 1, disp. 1, p. 860 a.

5. G. SAYRUS, *De Sacramentis in communi* (Venetiis, 1599), l. 5, c. 3, a. 2, p. 447 b.

6. BARTH. MEDINA, *Commentaria in 3. p. D. Thomae* (Salmantiae, 1597) q. 48, a. 6, concl. 6, p. 670 a.

na la causalidad física e instrumental de los Sacramentos y de la humanidad de Cristo en el mismo tratado.

Juan de Cartagena nos saca resueltamente de esta duda, y nos dice con claridad, que Vitoria no sólo por lo que se refiere a la pasión y resurrección de Cristo, sino también por lo que toca a los Sacramentos, defendió la causalidad moral. He aquí sus palabras: "Esto supuesto, algunos doctores con Vitoria 3 p. q. 62, dicen que los Sacramentos en tanto son causas morales de la gracia, en cuanto mueven, no por su naturaleza, sino por institución divina a la voluntad de Dios... y añade Vitoria que los Sacramentos en tanto son causa de la gracia, en cuanto estas proposiciones son verdaderas; porque el hombre recibe el bautismo es regenerado en hijo de Dios..." [7].

Con estos testimonios que vamos aduciendo, concuerda lo que enseña Vitoria en unos códices en parte publicados. El Dr. Stegmüller con una paciencia singular y un trabajo meritísimo, en orden a esclarecer la doctrina de Vitoria sobre la gracia, no sólo se ha servido de los Códices Vaticanos, sino de otros existentes en los archivos y bibliotecas españolas. Pues bien, en las partes que cita de los códices Ottoboniano 1000 y Vatic lat. 4630 hemos encontrado dos pasajes de Vitoria, en los que expone su opinión con brevedad y claridad suma sobre la causalidad sacramental. En el primero leemos: "Pero de diversa manera hablamos nosotros en el libr. 4. de las Sentencias: que la gracia es creada por solo Dios, y que ni la humanidad de Cristo ni los Sacramentos concurren a tal creación. Pero cuando los doctores dicen que son causa de la gracia, se entiende que son causa de que el hombre se haga grato a Dios, así como el pintor es causa de que la pared sea blanca, pero no es causa de la blancura" [8].

Se ve por esta manera de pensar de Vitoria, que Soto oyó y

---

7. "Hoc ergo supposito, quidam Doctores cum Vitoria 3. p. q. 62, dicunt sacramenta in tantum esse causas morales gratiae in quantum movent non ex natura sua, sed ex Dei institutione, divinam voluntatem... additque Vitoria sacramentum in tantum esse causam gratiae in quantum propositiones istae sunt verae; quia homo accipit baptismum, regeneratur in filium Dei... JOAN. DE CARTHAGENA, *Selectarum disputationum in 4. sent.* (Roma, 1607). T. 1, d. 3, c. 2, p. 138.

8. "Sed aliter nos dicimus in 4. sent. quod gratia a solo Deo creatur nec humanitas Christi, aut sacramenta concurrunt ad talem creationem. Sed cum Doctores dicunt, quod sunt causa gratiae, intelligitur quod sunt causa quod homo sit gratus Deo, sicut pictor est causa quod paries sit albus, nec tamen est causa albedinis, ita etc..." DR. F. STEGMÜLLER. *F. de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina* (Barcelona, 1934). Apéndice. Textos inéditos. C. 1,12, a. 1, p. 354.

aprendió del mismo Vitoria la teoría, que después propuso detenidamente sobre la causalidad sacramental.

En el segundo pasaje se expresa aun más explícitamente: "Pero digo que los Sacramentos no son causa productiva de la gracia, como el calor es causa porductiva del fuego en el agua, sino sólo son causa de que Dios comunique la gracia, como yo soy causa de que Dios aumente en mí la gracia" [9].

De todo lo dicho queda comprobado, que Vitoria defendió la causalidad moral en los sacramentos. Pero, ¿esto es porque negase la posibilidad de los instrumentos aun divinos, para producir físicamente efectos sobrenaturales, o sólo porque le pareciese más fácil esta doctrina? Nos inclinamos a esto segundo, porque en el mismo códice Ottoboniano antes de las palabras citadas por nosotros, admite Vitoria, como probable, la doctrina de Cayetano sobre la causalidad física de la humanidad de Cristo y de los sacramentos.

Si pues admite nuestro teólogo también como probable la doctrina de Cayetano sobre la causalidad física de la humanidad de Cristo y de los sacramentos, y si en los instrumentos sobrenaturales no hallaba como imposible que éstos produjesen un efecto tan superior y excelente, apoyado en la teoría de Sto. Tomás y Cayetano; es claro que en los instrumentos naturales, donde parece no existe tanta desproporción, recurriría a la doctrina del movimiento de Sto. Tomás, insinuada por él en este pasaje. Ya que a nadie se le ocurrirá decir, que el gran Maestro, para explicar esta causalidad natural, habría de atribuir toda la eficiencia física a solo el concurso divino.

2. Melchor Cano. Este gran teólogo, discípulo aventajado de Vitoria y profesor como él de la cátedra de prima desde 1546 a 1552, fiel a su maestro, se adhiere a la opinión de que los sacramentos no son causas físicas, y que contienen la gracia no como las causas naturales contienen sus efectos, sino como causas morales [10].

Pero por lo que se refiere a la doctrina de la causalidad ins-

9. "Sed dico quod sacramenta non sunt causa productiva gratiae, sicut calor est causa in aqua productiva ignis, sed solum sacramenta sunt causa quod Deus det gratiam, sicut ego sum causa, quod Deus augeat in me gratiam". Dr. F. Stegmüller, *l. c.*, q. 112, a. 1, pp. 443 s.

10. M. Cano, Opera (Romae, 1890). Vol. 3, Relectio de Sacramentis in genere, p. 4, p. 255, n. 71.

trumental, nos inclinamos a pensar que Cano opinaba en general como todos los teólogos adictos a las enseñanzas del Angélico. La razón es que en esta su famosa relección *"De sacramentis in genere"*, cuando va refutando la opinión de los que piensan, que los sacramentos producen la gracia en virtud de una cualidad añadida, argumenta en esta forma: "en tercer lugar, porque o se produce una nueva cualidad en el sacramento, para producir la gracia, o no; lo primero es ridículo, y lo segundo es absurdo, que sin una nueva cualidad añadida, el sacramento pueda obrar aquel efecto, que antes no podía" [11]. Es, pues, absurdo para Cano, que el instrumento sobrenatural, y por consiguiente el instrumento en general, se torne apto, para producir un efecto superior, sin alguna nueva virtud añadida; también reputa por ridículo, el que se le añada una nueva cualidad al sacramento siempre que haya de producir la gracia. Pero es del todo probable, que Cano, al exigir una nueva virtualidad sobre el instrumento, para constituirlo en acto primero, y no agradarle por otro lado la cualidad añadida, habría de optar en los instrumentos, como por ejemplo, en los artificiales por la doctrina del Angélico, la cual por una parte requiere algo nuevo, comunicado al instrumento, y por otra no es la cualidad sobreañadida. Tanto más cuanto que Cano nos da a entender claramente, que los instrumentos naturales llegan con su acción física propia hasta la producción del efecto [12].

3. Domingo Soto, sucesor de Cano en la cátedra de prima, y discípulo, como él del gran maestro, en sus obras nos declaró su pensamiento sobre la causa instrumental, que no es otro sino el del Angélico y el de su más significado comentarista, Cayetano.

Va estudiando en todo el artículo 4.° de sus comentarios al libro 4.° de las sentencias las diversas opiniones, para explicar, cómo existe en los sacramentos alguna virtud efectiva de la gracia, y refutándolas como insuficientes, hasta establecer la que él tiene como verdadera, que no es sino la de Sto. Tomás y Cayetano: "Es, pues, la mente fidelísima de Sto. Tomás, que Cayetano sa-

---

11. M. CANO, *l. c.*, p. 349 b.

12. "Quinta conclusio. Sacramentum novae legis non attigit vi sua instrumentali, et supernaturali qualitatem, quae est gratia, vel fidem aut charitatem, aut alios habitus infusos, ut serra attingit figuram rei artificiosae actione reali. Volo dicere, quod non est imaginandus hic modus agendi, qui intervenit in causis naturalibus, quo pacto scilicet aqua infrigidat per frigus inexistens, lavat per humorem innatum, acuta etiam dolabra per aciem dividit lignum. M. CANO, *l. c.*

biamente expone en el presente lugar, es a saber: que la virtud de los sacramentos es el movimiento que reciben" [13]. Sigue en el mismo artículo explicando aquellas palabras de Sto. Tomás, tomadas de Beda, de que el Señor con el contacto de su carne purísima comunicó al agua una virtud regenerativa, y solventando todas las dificultades, que se oponen al movimiento artificial, y en todo ello no se aparta lo más mínimo de la doctrina de Sto. Tomás y de su comentarista [14].

Consecuente con estas ideas, al preguntar en la distinción 11.ª si existe en las palabras eucarísticas alguna virtud creada, productiva de la consagración, responde: "Porque en la dist. 1, c. 3, a. 4, suficientemente demostramos, que la virtud de los sacramentos no es sino el movimiento de ellos y su aplicación, para hacer aquello que significan" [15].

Y poco después, para satisfacer a una dificultad, añade: "Se responde que a ningún milagro puede la criatura concurrir con virtud propia, pero sí con virtud instrumental, recibida de Dios" [16].

Sirva, como ejemplo de que Soto no enseñó sino la doctrina tradicional y clásica de Sto. Tomás, aquel pasaje, donde trata de proponer, cómo el fuego del infierno atormenta a las almas de los condenados. No le agrada la opinión de que el fuego, como instrumento divino, pueda atormentar al alma con un fuego real. Y ¿por qué? Porque para Soto, interpretando en su sentido más rígido la doctrina del instrumento, no puede éste producir el efecto principal, sino ejercitando antes su acción propia y natural. Oigamos sus palabras: "Porque el instrumento no puede ser movido en virtud del agente principal, sino por medio de su acción propia, que le es connatural, ni el artífice puede usar de una sierra de lana... Y por tanto Dios no puede usar de la criatura como instrumento para crear... Y en el bautismo, porque el agua tiene su acción real sobre el hombre, puede Dios usar de ella como instrumento... Como el fuego, pues, no puede ejercer en el alma su acción real produciendo el calor..." [17].

---

13. D. SOTO, *Commentariorum in libr. sent.* (Salmanticae, 1557), t. 1, dist. 1, q. 3, a. 4, p. 72 a.
14. D. SOTO, *l. c.*, pp. 72-73.
15. D. SOTO, *l. c.*, dist. 11, q. 1, a. 4, p. 505 b.
16. D. SOTO, *l. c.*
17. "Quoniam instrumentum nequit virtute principalis agentis moveri, nisi per propriam actionem, quae sibi nativa est. Nequit enim artifex lanea serra uti... Et ideo Deus nequit uti creatura, tamquam instrumento ad creandum... Sed in baptismo, quia

Pero todavía, al llegar a este punto, resta hacer dos preguntas. 1.ª Este movimiento, según Soto, ¿es previo o simultáneo? 2.ª ¿Cómo este movimiento de sí tan imperfecto puede extenderse a efectos tan excelentes? Lo primero no se halla suficientemente dilucidado en Soto, pero es una cuestión, que merece tenerse en cuenta detenidamente. Porque si es simultáneo, o sea, lo mismo que la acción de la causa principal e instrumental, entonces nos encontramo, que esta doctrina no parece discrepar en nada de la suareziana sobre la asistencia no meramente extrínseca; ya que en otras palabras esta sentencia se reduciría a decir, que la virtualidad instrumental consiste en el movimiento o acción de la causa instrumental, en cuanto dirigida y gobernada por la principal. Punto es este delicado y de no fácil solución, porque Soto, como otros autores, no se expresa clara y resueltamente sobre este particular.

Fonseca afirma rotundamente que, según la mente de Soto, este movimiento es previo [18].

Pero no nos parece que se pueda sentar, sin reparo alguno, una proposición tan categórica. Es cierto que Soto siempre que habla de este movimiento lo considera en general como algo que es añadido y recibido sobre la causa instrumental; ahora bien, si esto es así, el movimiento simultáneo o concomitante, que no es otra cosa sino la acción misma, no puede ser recibido en la causa, sino en el sujeto paciente o receptivo. Pues, conforme a la doctrina enseñada por el mismo Soto en sus comentarios "*Super 8 libr. Physicorum Aristotelis*", la acción y la pasión no se distinguen realmente, sino es un mismo movimiento, que se recibe no en el agente, sino en el sujeto paciente [19].

Sin embargo de todo lo dicho también advertimos, como lo notaremos al tratar del segundo punto, que al explicar Soto cuál sea esa virtud tan excelente, que realiza efectos tan maravillosos, siempre rechaza toda virtud nueva añadida, y recurre al mismo movimiento o uso del instrumento en cuanto por Dios instituído y ordenado para tales efectos. Doctrina que parece indicar, que la

---

aqua realem actionem habet circa hominem, illa Deus actione utitur, ut instrumento ad ipsum santificandum..." D. Soto, *l. c.*, dist. 50, q. 1, a. 2, p. 673 a.

18. P. Fonseca, *Commentariorum in Methaphysicorum libros Tomi 3*, t. 3, libr. 9, c. 1, q. 4, sec. 2, p. 523 a.

19. "Actio et passio sunt idem motus, nihilominus inter se formaliter differunt, ut videlicet identice actio et passio sit eadem res, quae et passio, puta idem motus; formaliter tamen falsa est haec praedicatio, actio est passio". D. Soto, *Super 8. libr. physic.* (Venetiis, 1582), libr. 3, q. 1, p. 175 a. litt. A et C.

eficacia instrumental estriba toda ella en esa aplicación y uso del mismo instrumento, en cuanto va ordenado por la causa principal, y por tanto en el movimiento.

De lo dicho se infiere que, por no aquilatar Soto con palabras manifiestas si ese movimiento o uso del instrumento, se ha de entender en acto primero o segundo, es bastante arriesgado afirmar por solas unas insinuaciones generales, que el maestro era partidario de un sentido o de otro. Si bien a muchos, como a Fonseca, les parecerá más probable colocarlo entre los partidarios del movimiento previo.

Sobre el segundo punto hemos hallado en Soto una solución, que él insinúa de paso, y que más tarde Medina, que sin duda la leyó en sus escritos, explicará con mayor detención. Al dar una ulterior explicación de cuál sea esa virtud por la que el movimiento puede producir efectos tan nobles, hemos encontrado, que Soto en el libro segundo de los mismos comentarios acude a la sola institución de Cristo, que, como se ve, es algo meramente extrínseco.

Después de señalarnos como notas esenciales del instrumento el obrar en virtud del agente principal, y hacer que el efecto se asemeje no a sí, sino a la causa principal, divide los instrumentos en separados y unidos y prosigue: "El instrumento unido se dice aquel en las cosas de arte, que no recibe otra virtud habitual de la causa principal, fuera del movimiento por el cual la acción se mueve; como aparece en la pluma y en la sierra, que nada hacen, si actualmente no son movidas. El instrumento separado es aquel que recibe alguna virtud, por la cual, aun alejada la causa principal, todavía obra; y de esta manera el semen suele... como Santo Tomás establece que los sacramentos son causas instrumentales de Dios, para producir la gracia por medio de una virtud recibida del mismo. Y creo que esta virtud no es otra cosa, sino la institución por Cristo para tales efectos" [20].

4. **Pedro de Sotomayor** sucedió a Soto, y regentó la cátedra desde 1556 a 1564. No nos ha dejado este autor ninguna obra escrita, como tampoco **Mancio del Cuerpo de Cristo,** que enseñó desde 1564 a 1576.

Nos hubiera sido de gran importancia conocer la doctrina de

20. D. Soto, *l. c.*, libr. 2, q. 3, p. 138 b, Litt. F, et 139 a, Litt. A.

Mancio sobre la causa instrumental, porque nos consta que fué maestro de Suárez [21], y por este medio pudiéramos venir en conocimiento del influjo que ejerció Mancio sobre el profesor jesuíta. Con todo podemos asegurar, sin temor a equivocarnos, que en este punto siguió el maestro de Suárez la doctrina de Sto. Tomás, comentada por Cayetano. En primer lugar, porque sabemos por el Cardenal Ehrle [22], que ha estudiado los manuscritos de Mancio existentes en la Biblioteca Vaticana, que este insigne profesor salmanticense no se aparta de Sto. Tomás en sus explicaciones, y se sirve con frecuencia de los comentarios de Cayetano, a quien se esfuerza por aclarar. Y en segundo lugar, porque si hubiera enseñado una doctrina distinta del Angélico, como por ejemplo, la teoría de la asistencia no meramente extrínseca, sin duda que Suárez hubiera aducido su autoridad para apoyarla, sobre todo que en aquellos tiempos, apenas nacida la sentencia suareziana, se levantaron tan fuertes y vigorosas impugnaciones contra ella entre los teólogos de la escuela dominicana.

5. Bartolomé de Medina, sucesor de Mancio, ejerce su profesorado desde 1576 a 1581, y en la doctrina sobre el instrumento sigue fielmente a Sto. Tomás; de manera que en las obras magníficas, que nos ha legado, se expresa en este particular casi con las mismas palabras que Cayetano. Entre otros muchos ejemplos que pudiéramos aducir, sírvanos al menos aquellas palabras de sus comentarios a la 3 p. de Sto. Tomás: "Porque por el mero hecho de que usa Dios de alguna cosa, para producir algún efecto, ya queda constituída en instrumento de la divinidad, porque este uso pasivo y este movimiento, por el que es movido del agente principal, la constituye en el ser de instrumento, y de no instrumento, la hace instrumento" [23].

Es evidente que estas palabras andan envueltas en la misma obscuridad, que encubre la doctrina de Soto anteriormente estudiada; siempre surge espontáneamente la misma pregunta. Este

---

21. De Scorraille, *François de Suarez*, t. II, Libr. 1, c. 3, p. 85.
22. Card. Ehrle, *Die vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des Sechszehnten Jahrhunderts* (Der Katholik, 2, 1885). Traducción castellana: *Los manuscritos vaticanos de los Teólogos Salmantinos del siglo XVI.* Primera edición española corregida y aumentada a cargo del P. José M. March S. J. (Biblioteca de "Estudios Eclesiásticos", Opusc. I).
23. Barth. Medina, *Commentaria in 3. p. D. Thomae* (Venetiis, 1582) q. 13, a. 2, p. 190 b-191 a.

movimiento o uso pasivo, por el que un ser se constituye en instrumento, ¿es una moción previa recibida en el instrumento distinta de la acción por la que se produce el efecto principal?; ¿es la misma acción?; ¿es una mera asistencia extrínseca?; o, en el sentido suareziano ¿es el mismo movimiento o acción de la causa principal, confortado y elevado por una ayuda especial de Dios? Siempre tropezamos con la misma dificultad. Medina interpreta la sentencia de Cayetano, insistiendo más ahincadamente que Soto en el sentido de que el solo movimiento o uso de la causa principal, por el mero hecho de ser elegido por Dios en orden a una acción superior, ya queda capacitado para la producción de efectos sobrenaturales.

Alguno quizá pudiera aquí argumentar; luego si la mera elección o designación constituye al ser en instrumento, la nota esencial de éste consiste en algo puramente extrínseco. Pudiéramos aducir de nuevo en confirmación aquellas palabras: "A lo segundo se responde que el poder y gracia de los milagros no es alguna cualidad o virtud infundida por Dios, sino es la elección por la cual Dios elige a los Santos para hacer milagros por su medio" [24]. Inculca esta misma idea con un ejemplo: "y nuestro Rey elige a ciertos ciudadanos, para que sean sus secretarios y consejeros, a los cuales nada intrínseco les concede" [25].

Es curioso advertir que así como Medina pone la virtud instrumental en una mera elección, así ya antes en Salamanca Miguel de Palacios la había puesto en una pura concesión, usando el ejemplo similar de los reyes y magistrados, que tienen potestad, no por una cualidad infusa, sino por sola la concesión de sus súbditos [26].

Así, pues, según esta doctrina indicada por Medina, la gracia de los milagros no es una cualidad añadida ni en el alma, ni en los santos. A pesar de esta argumentación creemos aventurado asegurar que Medina patrocinaba el movimiento simultáneo en cuanto gobernado e instituído por Dios, como tan abiertamente defiende Suárez. Si a Medina se le hubiera propuesto explícita y claramente esta pregunta: ese movimiento o uso pasivo del ins-

---

24. BARTH. MEDINA, *l. c.*, q. 13, a. 2, p. 192 a.
25. "et rex noster eligit quosdam, ut sint a secretis et a consiliis quibus intrinsecum nihil comfert". *L. c.*
26. M. DE PALACIOS, *Disputationes in 14 dist. 3, libr. sentent.* (Salmanticae, 1577). D. 3, p. 164 a.

trumento en cuanto elegido e instituído por Dios para efectos tan superiores, ¿se ha de considerar en acto primero, como algo añadido a la causa instrumental, o en acto segundo, en cuanto es la misma acción de la causa principal y el instrumento?; juzgamos que fiel a las ideas clásicas de la escuela tomista hubiera desechado el movimiento simultáneo, asistido extrínsecamente por Dios, como lo hicieron con toda energía los dominicos posteriores a él, y se hubiera decidido por el movimiento previo. Y no faltan indicios en sus mismas palabras para esta suposición, porque Medina en el lugar antes citado, a este movimiento le llama virtud instrumental, porque constituye al instrumento en su ser activo; ahora bien, si lo constituye en su ser activo, habrá de entenderse sin duda en acto primero y no segundo [27].

Bien es verdad que, como dato curioso, algunos teólogos del tiempo de Medina afirman resueltamente que en Salamanca no pocos defendían la sentencia de la sola asistencia extrínseca. Así por ejemplo, González de Albelda, después de decirnos que la sentencia de la mera asistencia extrínseca es refutada por Pedro de Ledesma en su obra "*Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine*" c. 8, a. 8, en el subartículo, y que Juan Vicente la reputa como probable en la c. 6, añade a nuestro propósito, que también otros teólogos modernos la patrocinan [28]. Quiénes sean estos teólogos modernos nos lo especifica más en particular Juan de Cartagena con estas palabras: "esta sentencia la defienden en estos tiempos algunos modernos tomistas sobre todo en Salamanca" [29]. No olvidemos que Juan de Cartagena era profesor en el Colegio de los jesuítas de Salamanca por el año 1597, y por tanto podía estar muy bien enterado de lo que se enseñaba en la Universidad salmantina [30].

Pero es sumamente improbable sostener que, como ya indicamos, los Maestros dominicos enseñasen la doctrina de la asistencia meramente extrínseca en el sentido que el Asturicense reputa como probable. Bien pudieran interpretarse estos testimonios como que se refieren a Juan Vicente y a algunos de sus discípulos, ya que nos consta que este esclarecido dominio regentó

---

27. "Vocatur virtus instrumentaria, quoniam constituit instrumentum in esse factivo". Barth. de Medina, *l. c.*

28. González de Albelda, *Commentariorum et Disputationum in 1.ª p. Summae S. Thomae. Aq.*, t. 1, q. 12, a. 5, d. 26, sec. β, p. 250 m, n. 29.

29. Ioan de Carthagena, *l. c.*, d. 3, c. 4, p. 233.

30. De Scorraille, t. 1, libr. 2, c. 6, p. 325.

la cátedra de Durando en Salamanca, y después la de vísperas desde 1584 a 1591 y que, como ya hemos anotado, no le desagradaba la doctrina de la asistencia meramente extrínseca. O también pudieran entenderse en el sentido de que los Maestros dominicos enseñaban esta sentencia, no porque los autores de estos testimonios la hubieran ellos oído de los mismos profesores, sino porque la creían enseñada en sus escritos. Puede, pues, establecerse, que por los escritos de los grandes Maestros dominicos hasta el presente estudiados ninguno de ellos defendió la asistencia meramente extrínseca, sino más bien la corrientemente admitida en la escuela tomista del movimiento previamente comunicado al instrumento por la causa principal.

6. **Domingo Báñez,** sucede a Medina en la cátedra, que regenta hasta 1604. Este gran teólogo no insiste tanto en la idea del movimiento, cuanto en otra también muy corriente en la escuela tomista; el instrumento no opera sino por la virtud comunicada del agente principal.

Donde expone sobre todo su pensamiento sobre el instrumento es en el primer tomo de sus comentarios a la 1.ª p. de Sto. Tomás, cuando trata si la criatura puede servir como instrumento de la creación. Fiel al Angélico requiere una acción previa en el instrumento, que no ha de ser precisamente distinta de la acción del agente principal. Por medio de esta acción previa el agente principal comunica su acción al instrumento, y éste lleva y aplica la virtud del agente principal hasta el efecto que se pretende [31].

Por otro lado el instrumento, según él, no produce el efecto inmediatamente, sino en cuanto que, recibiendo comunicada la acción del agente principal, la modifica y determina. He aquí sus palabras: "Y aunque la operación natural y propia del instrumento por sí misma inmediatamente no llegue hasta el alma, sin embargo el mismo instrumento y su misma operación natural se dice propiamente llegar hasta el alma y la producción de la gracia, porque el instrumento por la acción comunicada de Dios, agente principal, llega hasta el alma, en cuanto que esa misma

31. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in 1. p. Angelici Doctoris* (Duaci, 1614), t. 1, q. 45, a. 5, conclus. 4, p. 433 a.

operación comunicada por Dios, es determinada y como modificada por la operación propia del instrumento" [32].

¿Es, pues, conforme a esta doctrina, el instrumento un mero sustentador y como transmisor de la acción principal, que es la que exclusivamente produce el efecto, y por tanto, es Báñez propugnador de la doctrina de Fonseca?

De las palabras de Báñez parece a primera vista y sin un examen profundo desprenderse esta idea, pero creemos que en modo alguno se puede sostener semejante afirmación. Por un ejemplo que pone a continuación quizá aparecerá a alguno más clara aún la idea de que el instrumento sólo se ha en la producción del efecto principal, como mero conductor de la acción principal, que es la única productiva: "Así como, aunque sola el alma racional produzca la intelección por el entendimiento, no usando del órgano corpóreo, sin embargo no sola el alma se dice que entiende, sino todo el hombre, que consta del alma y cuerpo, porque el entendimiento mientras está en el cuerpo no produce la intelección, sino determinado por los fantasmas del cuerpo..." [33].

Hallamos de nuevo otro pasaje, que quizá podrá dar ocasión a sospechar en Báñez la opinión de la asistencia extrínseca. En él, al tocar otra vez esta materia del instrumento, no habla ya de la acción del agente principal comunicada al instrumento, sino que se contenta con una sola unión y subordinación del instrumento al agente principal, para que la causa instrumental quede capacitada en orden a la producción de efectos superiores. Trata aquí de investigar la causalidad del fantasma en la producción de las especies inteligibles y nos declara su opinión de esta manera: "Y si se pregunta a los autores de esta sentencia de dónde les viene a los fantasmas esta virtud, para que puedan ser instrumentos del entendimiento agente, para producir las especies inteligibles; responden muy doctamente que esta excelencia la tienen por su unión con el alma intelectiva; porque como el calor que existe en el animal por su unión con el alma de la cual es virtud e instrumento puede producir un efecto más noble..." [34].

Ha habido autores, y ciertamente de gran nota, que han lanzado la afirmación absoluta y decisiva de ser Báñez defensor de esta opinión bastante singular, y por tanto lo han considerado

32. D. BÁÑEZ, *l. c.*, p. 434 a.
33. D. BÁÑEZ, *l. c.*, p. 434 a.
34. D. BÁÑEZ, *l. c.*, t. 2, q. 73, a. 3, p. 307 a.

como patrocinador de la asistencia meramente extrínseca del instrumento en orden a la producción del efecto pretendido. Así por ejemplo Gil de la Presentación, célebre profesor de la Universidad de Coimbra, en su obra magnífica, "*Disputationes de beatitudine animae et corporis*", se adhiere a la opinión de que Báñez es partidario de la asistencia meramente extrínseca, y en dos ocasiones afirma que el dominico sostiene la misma doctrina que Fonseca, de que el instrumento obra por un principio activo, que no se encuentra en él, sino en solo Dios [35].

Juan Martínez de Ripalda piensa lo mismo en su célebre obra "*Disputationes theologicae de ente supernaturali*", donde, después de proponer la sentencia de los que juzgan que el instrumento produce un efecto principal, no por alguna actividad que exista en él, sino por el principio extrínseco que le asiste, nos dice que Báñez no anda muy lejos de esta sentencia [36].

Nosotros creemos con todo que Báñez dista mucho de defender semejante teoría, sino que defendió la que poco después enseñó con claridad y precisión admirables Baltasar Navarrete, o sea, que el instrumento no tiene en sí ninguna actividad en orden al efecto principal, que se presuponga para la elevación sobrenatural, nota esencial en la teoría de la potencia obediencial activa, tan amada de Suárez, sino que toda la razón de actividad procede del agente principal, mediante una moción comunicada al instrumento [37]; moción que Báñez denomina siempre acción del agente principal. Es verdad que Báñez conviene con la teoría de la asistencia meramente extrínseca en el sentido de que parece no admitir en el instrumento ninguna actividad innata antecedente en orden al efecto principal contra la opinión suareziana, pero no afirma que solo el agente principal, que asiste, como lo afirman Fonseca y el Asturicense, es el productor del efecto, sin mudanza alguna en el instrumento; sino que repetidas veces dice que la acción del agente principal es recibida en el instrumento, y mediante ella, llega hasta el efecto principal, de manera que el instrumento ejerce actividad propia, aunque sea por medio de la

35. Aegidius de Praesentatione, *Disputationes de beatitudine animae et corporis* (Conimbricae, 1616), t. 2, libr. 10, q. 2, a. 15, parag. 1, p. 197 b, et parag. 2, p. 303 a.
36. Ioan M. de Ripalda, *Disputationes theologicae de ente supernaturali* (Parisiis, 1870), t. 1, libr. 2, d. 41, sec. 1, p. 386 b.
37. Balthas. Navarrete, *Controversiarum in D. Thomam et eius scholae defensionem praecipue circa tractatum de auxiliis divinae gratiae* (Vallisoleti 1609), t. 1, controver. 15, q. 19, a. 8, parag. 5, p. 204 b, et controver. 41, q. 12, a. 5, fol. 253.

virtud recibida del agente principal. He aquí cómo afirma Báñez categóricamente que el instrumento ejercita su actividad peculiar juntamente con la causa principal, y por tanto cuán lejos andaba de admitir que el instrumento no tiene en sí actividad alguna, sino toda ella proviene única y exclusivamente de la causa principal: "En tercer lugar se sigue que no puede Dios tomar como instrumento a criatura alguna, que no opere para ser instrumento en orden a cualquier efecto, v. g. no puede Dios tomar a un leño, que no posea operación connatural suya para resucitar un muerto, porque para la razón de instrumento se requiere que opere dispositivamente en orden a la acción del agente principal con su virtud propia..." [38].

Veamos asimismo cómo requiere Báñez además de la operación propia del instrumento una virtualidad nueva añadida a éste por la causa principal, sin la cual sería del todo imposible la producción del efecto: "Y acerca del segundo modo expuesto allí, hay que notar que Dios, cuando mediante un instrumento corpóreo, v. g. mediante el agua, causa la gracia en el alma efectúa dos cosas en el instrumento. En primer lugar le comunica su divina acción. En segundo lugar usa de la acción propia del mismo instrumento en orden al alma, y mediante esta comunicación aplica al alma su virtud divina, y su acción productiva de la gracia.. Y aunque la operación natural y propia del instrumento por sí misma inmediatamente no llegue al alma, sin embargo el mismo instrumento y su misma operación natural se dice propiamente llegar al alma y a la producción de la gracia en ella, por aquello de que el instrumento llega al alma y a la producción de la gracia en ella con una operación comunicada por Dios agente principal, en cuanto esta operación comunicada por Dios. determinada, y como modificada por la operación propia del instrumento..." [39].

Y para ahuyentar toda duda, que él mismo suponía podrían engendrar a algunos sus palabras, nos dice. que las expresiones por él aducidas de que el instrumento lleva y aplica con su propia virtud al sujeto la acción y virtualidad del agente principal, se han de entender en el sentido de que el instrumento por una parte ha de tener su acción propia, y por otra ha de recibir una

38. D. Báñez, *l. c.*
39. D. Báñez, *l. c.*

virtualidad nueva de la causa principal: "En este sentido debe entenderse aquello, que arriba dijimos, que el instrumento lleva y aplica por su propia operación al sujeto, sobre el cual se verifica la operación del agente principal, la virtud y acción del mismo agente" [40].

Y a renglón seguido nos dice que en este mismo sentido se ha de entender lo que dice Cayetano, 3, d. q. 13, art. 1, de que el instrumento corpóreo intima el imperio práctico del divino entendimiento a la obra milagrosa, y al sujeto sobre el cual se verifica la tal obra; frase famosa de Cayetano, que dió lugar a bastantes autores, y entre ellos al mismo Suárez, a que creyesen ser Cayetano defensor de la teoría de la asistencia meramente extrínseca, y que los tomistas, y entre ellos, como hemos visto, Báñez la interpretan sin duda en su verdadero y genuíno sentido, es a saber, que el instrumento por una acción comunicada a él mismo por el agente principal no produce el efecto más noble que él, sino en cuanto la acción del propio agente principal es determinada y como modificada por la acción propia del instrumento.

Por todo lo dicho no cabe, pues, dudar que Báñez sostuvo la doctrina clásica en la escuela tomista, o sea, la de la moción previa en el instrumento, mediante la cual, se torna éste apto, para producir toda clase de efectos por nobles y sobrenaturales que sean. Si algunas palabras suyas ofrecen alguna duda, que quizá han dado pie a que algunos autores lo reputen como defensor de la teoría de Fonseca; examinando sin embargo todo el contexto íntegra y detenidamente al punto se echa de ver claramente, que Báñez no se apartó en esta materia sobre el instrumento de las enseñanzas clásicas de la escuela de Sto. Tomás.

Y ¿cómo podría apartarse de estas enseñanzas? Sabemos que él defiende acérrimamente la predeterminación física; ahora bien uno de los argumentos que se suelen alegar para su defensa, es el de que las criaturas se han como instrumento con relación a Dios, y por tanto no pueden reducirse del acto primero al segundo, sino por medio de alguna moción previa, que haga desaparecer su indiferencia. Se da, pues, por descontado que el instrumento, para reducirse al acto segundo en orden a la producción de efectos superiores, necesita imprescindiblemente de una moción previa, que lo capacite para ello.

40. D. BÁÑEZ, *l. c.*

7. Conclusión. Una vez llegados al final de nuestro estudio será muy conveniente que expongamos brevemente las conclusiones, que hemos sacado del examen, que acabamos de hacer sobre las ideas que los grandes maestros dominicos de la Universidad salmantina sostuvieron sobre la causalidad instrumental.

En primer lugar por lo que se refiere al tema más restringido, de la opinión que ellos abrigaban sobre la causalidad instrumental de los sacramentos, es cierto que Vitoria se inclinaba por la causalidad moral; si bien él mismo reconoce que la teoría sobre la eficiencia física no deja de tener también su probabilidad.

Su discípulo Cano se adhiere más resueltamente a la causalidad moral, y considera la física como de todo punto inadmisible.

Domingo Soto, Medina y Báñez se abrazaron estrictamente a las enseñanzas del Angélico y Cayetano sobre la eficiencia física, siguiendo al pie de la letra a estos grandes Maestros, y esforzándose en comentar sus palabras, para deducir el genuíno sentido de ellas.

De Sotomayor y Mancio, aunque no han salido a la luz pública ninguno de sus estudios, existen con todo fundamentos bastante sólidos para asegurar, como ya notamos en su lugar, que hubieron de seguir las mismas opiniones que las de sus inmediatos antecesores de la cátedra de prima.

Esto por lo que hace a la causalidad de los sacramentos.

Y por lo que toca a la causalidad instrumental en general, se puede asentar, sin temor a equivocarnos, que por el estudio detenido y minucioso de sus obras nos es permitido establecer estas afirmaciones.

A Vitoria y Cano con una probabilidad, que anda muy vecina de la certeza, es lícito colocarlos entre los partidarios de la teoria del movimiento antecedente en el instrumento, para constituirlo apto en orden a la producción de efectos superiores.

Domingo Soto, Medina y Báñez se atienen sin ningún género de duda a la misma doctrina, de todos conocida, de Sto. Tomás y Cayetano sobre el movimiento, y tal movimiento, que por su manera de expresarse, por su argumentación y en fin por todo el contexto ha de entenderse, como algo previo, algo que torna al instrumento en su formalidad de causa, o, como ellos dicen, de un ser activo, y por consiguiente en acto primero, y en modo alguno lo consideraron nunca como el movimiento por el que el

instrumento se constituye en acto segundo, o sea, como la misma acción, por la que la causa principal e instrumental producen el efecto. Por donde jamás pensaron estos autores en la doctrina de Suárez sobre esa asistencia extrínseca de la causa principal, que sin añadir absolutamente nada nuevo al instrumento, y quedando éste por consiguiente tan incapacitado, como se encontraba antes de la dicha asistencia, puede por sola esa subordinación y dependencia a la causa principal y por la sola identidad de acción entre ambas producir toda clase de efectos por excelentes y sobrenaturales que sean.

El que algunos autores hayan afirmado que entre los Maestros salmanticenses hubo quienes siguieron esta doctrina, y aun la más rígida de la asistencia meramente extrínseca de Fonseca, sin duda que ha de atribuirse a que no examinaron seriamente todo el contexto, y repararon tan sólo en algunas frases equívocas y generales, que pudieron tal vez interpretarse en ese sentido, o a que se contentaron con asegurar, como suele suceder no pocas veces al citar los autores, lo que habían oído afirmar a otros sin fundamento alguno de causa.

Acerca de Sotomayor y Mancio no es nada aventurado sostener, por lo que en su lugar dejamos anotado, que hubieron de atenerse a la misma doctrina del movimiento previo, sostenida por sus antecesores y tan ferviente y unánimemente seguida por los discípulos de Sto. Tomás. Con qué interés si no, hubiera aducido Suárez la opinión de su maestro en su tratado "*De Incarnatione*", dada la autoridad de gran teólogo de que gozaba el insigne dominico Mancio, y el sumo esmero que nótamos en Suárez en ir anotando en dicho tratado todos los autores, que cree él ser partidarios de su sentencia.

EL PROCESO PREPARATORIO A LA FE, SEGUN RIPALDA

por

EMILIO RUSO PBRO. *

Si el acto de creer es sumamente sencillo a simple vista, estudiado algo a fondo presenta bastante complejidad; no tanto en sí mismo, cuanto en su proceso preparatorio. En efecto, al asentimiento intelectual de la fe precede el imperio de la voluntad; y éste, como todo acto volitivo, supone un acto previo del entendimiento, que ilumine su objeto. He aquí, según Ripalda, las grandes etapas que hay que recorrer en el estudio del problema de la fe.

Brevemente las hallamos esbozadas en el título de la disp. XV *de Fide*, que reza así: "De çognitione praevia ad affectum fidei"; donde evidentemente se habla de fe, de afecto, y de conocimiento previo a este afecto.

Tal vez en ninguna parte nos dé Ripalda tan explícita y concisamente como aquí las líneas generales del estudio del proceso preparatorio que a nosotros nos interesa; pero el desarrollo de ese esquema supone una porción de datos esparcidos por diversos lugares de los tratados *de Fide* y *de Ente Supernaturali*. Veamos de sistematizarlos, estudiando separadamente el acto de fe, el afecto y el conocimiento previo.

---

* Con mucho gusto publicamos este artículo, parte importante de una tesis doctoral, presentada en la Facultad Teológica de la Universidad Gregoriana de Roma en 1936, por el autor meses antes de ofrendar su vida por Dios y por España.

1. El acto de fe.

Ante todo es preciso saber qué se entiende aquí por fe, ya que esta palabra puede tener más de un significado, y en efecto Ripalda habla frecuentemente de fe lata y estricta, promisoria y asertiva, imperfecta y perfecta, etc.

En cuanto a las expresiones de fe estricta y lata, hace notar nuestro autor [1], que las introdujo él para designar dos clases de fe, cuya distinción se funda, dice, en la Escritura y en los Padres.

Varias son las definiciones que de ambas clases de fe da el autor; y aunque en substancia son idénticas, pero cada una presenta una faceta peculiar. Es tan importante esta cuestión en el sistema de Ripalda, que no podemos menos de pararnos a analizar y comparar entre sí las diversas definiciones, para llegar a la síntesis suprema de todas ellas. He aquí, pues, los elementos característicos de las principales definiciones:

Fe estricta:	*Fe lata*:
	1. D. E. 20, 78
quae *ex auditu*.	quaevis cognitio et illustratio *supernaturalis*.
	Ib. 115
ex revelatione facta *per verbum Dei*.	per cognitiones supernaturales pertinentes ad habitus *intellectuales supernaturales*.
	Ib. 117
ab habitu fidei (*tantum*).	(*etiam* ab habitu fidei).
	Ib 120
requiritur audire *praedicantem*.	sufficit audire vocem *creaturarum*.
	2. D. E. 73, 7
assensus propter testimonium Dei, propositum ab Ecclesiae ministerio *externo* et *vocali*.	ex testimonio creaturarum *irrationalium*, aut ex inspiratione *interna* Dei, absque voce extrinsecus sonante. Quaecumque cognitio supernatu-

1. *De Ente supernaturali* (= D. E.) 63, 30. En las citas de Ripalda el primer número remite a la disp., el segundo al marginal.

ralis *infusa* a Deo, aut inmediate, aut ministerio creaturarum irrationalium.

Ib. 19

illustratione occulta et infusa a Deo *simul* cum notione naturali.

Ib. 24

solum innititur testimonio ab Ecclesia proposito.

ex *sola* meditatione creaturarum.

3. D. F. 2, 6

ex revelatione Dei *ut loquentis* cum creatura rationali.

quaecumque notitia rei, praesertim *obscura,* ex illustratione supernaturali et infusa a Deo.

A base de lo que precede y de los contextos respectivos se concluye:

1. Las diversas definiciones coinciden esencialmente.
2. En D. E. 63 se insiste en la proposición de la Iglesia [2].
3. No hay evolución en el modo de concebir la fe estricta [3].
4. He aquí finalmente la síntesis de las precedentes definiciones:

a) *Fe estricta*: Conocimiento basado en la revelación divina por locución con la creatura racional y ejecutado con el hábito de la fe precisamente. O sea: "assensus obiecti revelati propter auctoritatem et revelationem divinam, qua Deo loquenti credimus assertum ab eo" [4].

b) *Fe lata*: Cualquier conocimiento sobrenatural, generalmente obscuro, infundido inmediatamente por Dios por inspiración interna, solo o junto con el conocimiento natural; o nacido de la contemplación de las criaturas irracionales, y ejecutado [5] por cualquier hábito sobrenatural intelectual, que puede ser de fe, pero que no es preciso que lo sea.

A primera vista podría parecer que lo característico de las dos clases de fe es que en la fe lata Dios habla por las criatu-

2. Véase más abajo.
3. Más adelante lo haremos notar a propósito de Harent.
4. D. F. 15, 61.
5. D. E. 20, 6.

ras, según el dicho del Salmista "coeli enarrant... annuntiat firmamentum", y que en la fe estricta habla por la Iglesia. Es cierto que en el tratado *de Ente Supernaturali,* y particularmente en la disp. 63, aparece con mucha frecuencia el elemento de la proposición de la Iglesia; en cambio en el tratado *de Fide* desaparece, y aún se excluye positivamente [6] la necesidad de tal proposición. Esto hizo creer a Harent [7], que en este punto Ripalda había sufrido una evolución hacia el fin de su vida. Ya Lugo notó [8] que, dada la frecuencia con que aparece la proposición de la Iglesia, podría creerse que tal es el elemento constitutivo de la fe estricta según Ripalda, pero que en realidad no era tal la mente del autor del *de Ente Supernaturali.* En fin, el mismo Ripalda, respondiendo a las insinuaciones de Lugo, hace notar que, cuando habla de la proposición de la Iglesia, es porque tal es la manera ordinaria de conocerse el objeto de la fe estricta; pero que en absoluto no es necesaria dicha proposición, pues basta para la fe estricta que su objeto haya sido revelado por Dios y conocido con el hábito de fe [9]. Y adviértase en el mismo lugar, que ésta y no otra es la fe estricta de que se ha venido tratando en todas las disputas anteriores [10].

Ahora bien, nuestra fe es un acto del entendimiento [11], y aunque es también sobrenatural [12], esta cualidad no suplanta las leyes naturales, antes las eleva y sublima [13]. Veamos cuáles son esas leyes.

El asentimiento es un acto por el que afirmamos la verdad de una proposición [14]; verdad que puede percibirse inmediatamente, por simple inteligencia, o, cuando ésta no basta para llegar a percibir la verdad de la proposición, mediante otra verdad más clara que la primera y relacionada con ella [15]. Como quiera, es preciso llegar a una razón en que estribe inmediatamente el asentimiento intelectual, so pena de proceso in infinitum [16].

---

6. Véase por ejemplo D. E. 6, 29-33.
7. DTC, 7, 1758ss.
8. Lugo, De fide, 12, 8.
9. *De fide* (=D. F.) 17, 146.
10. Véase D. F. 11, 6.
11. "Credere non pertinet directe ad voluntatem, sed ad intellectum" (D. F. 9, 14).
12. D. F. 9, 1; D. E. 45, 30.
13. D. F. 10, 6.
14. D. F. 2, 23.
15. D. F. 2, 11.
16. D. F. 2, 12-25; 3, 2.

Esa razón, tratándose de un asentimiento intelectual, no puede ser otra que la verdad que es el objeto del entendimiento; sin que en esto quepa excepción alguna [17]. Y para que sea el entendimiento quien tome la iniciativa, es preciso que dicha verdad sea evidente, inmediata o mediatamente; de no darse evidencia, deberá intervenir la voluntad [18]. Este es precisamente el caso de la fe.

En efecto, por la fe afirmamos la verdad de una proposición [19], y la verdad ha de ser a punto fijo el objeto formal de nuestro asentimiento de fe [20]. Pero no siendo aquella evidente, por lo común [21], es preciso que intervenga la voluntad para sacar al entendimiento de la indiferencia [22].

2. El afecto.

La voluntad interviene en el proceso preparatorio del acto de fe moviendo al entendimiento a dar un asentimiento que aquel por sí mismo no daría. El objeto formal o motivo del imperio de la voluntad ha de ser de orden volitivo, y consiguientemente no puede ser sino la bondad [23].

Tratándose del acto de creer, esa bondad se llama credibilidad, la credibilidad moral que es aquella cualidad por la que una proposición es susceptible de ser creída honesta y prudentemente [24].

Ahora bien, el asentimiento de fe no será honesto, ni por consiguiente será prudente su imperio, sino a condición de que sea verdadero [25]; ni será tal, si no consta suficientemente la verdad del hecho de la revelación divina [26], que es lo que constituye la credibilidad física [27].

---

17. "Deus non potest praecipere assensum obiecti, quod non appareat aliqua ratione verum...; nam impossibile est intellectui assensus falsi aut non veri" (D. F. 2, 28).
18. "Sola evidentia obiecti rapit intellectum ad assensum independenter a voluntate" (D. F. 16, 40).
19. "Ut intellectus per assensum fidei persuadeat sibi *vera* esse credibilia, proponi debet veritas obiectiva eorum" (D. F. 2, 23).
20. D. F. 2, 1.
21. D. F. 16, 3.
22. D. F. 16, 8.
23. D. F. 2, 28.
24. D. F. 6, 41.
25. D. F. 15, 53.
26. D. F. 15, 54.
27. D. F. 6, 41.

Así, pues, le credibilidad moral supone la credibilidad física [28], pero la primera es la que directamente interesa para el imperio de la voluntad [29].

Se explica fácilmente la parte que a la voluntad incumbe en el proceso previo a la fe, dada la obscuridad característica de tal acto y la firmeza con que sin embargo se asiente al testimonio divino [30]; firmeza que es extrínseca al acto del entendimiento como tal, y proviene del afecto que lo acompaña [31]. Este afecto de la voluntad es el que hace que el asentimiento sea libre, obsequioso y meritorio [32].

Por lo demás, la voluntad no usurpará en modo alguno las funciones del entendimiento, que es el que ejecuta (*elicit*) el acto de fe; y aunque el motivo intrínseco de éste es la verdad, pero la bondad puede serlo extrínseco, actuando sobre la voluntad para que ésta impere el asentimiento [33], que no podrá menos de ejecutar razonablemente el entendimiento, si conoce que las razones que mueven a la voluntad son verdaderamente suficientes. En una palabra, al afecto debe preceder el conocimiento.

3. El conocimiento previo.

Como Ripalda estudia ampliamente este punto, vamos a distinguir dos aspectos: el objeto y la naturaleza de este conocimiento previo.

A. Objeto de este conocimiento.

Este conocimiento versa sobre el objeto del afecto de la voluntad, que no es otro que la honestidad del asentimiento de fe [34]; y la razón de que preceda dicho conocimiento es, sin duda, la razón general de ser la voluntad una facultad ciega, pero más en particular, por ser intelectual el acto que ella impera y por la trascendencia de dicho acto, que es fundamento básico de la religión y santidad cristiana [35].

---

28. D. F. 3, 70; 6, 8.
29. D. F. 6, 41.
30. D. F. 2, 26s.
31. D. F. 6, 48; 16, 125.
32. D. F. 15, intr.; 2, 26.
33. D. F. 16, 12.
34. D. F. 16, 1.
35. D. F., proem.

La bondad u honestidad en cuestión no es otra cosa que la credibilidad moral, que es la que directamente influye sobre el imperio de la voluntad; pero la credibilidad moral supone la credibilidad física. Vamos a exponer más exactamente estos conceptos según Ripalda.

Credibilidad dice capacidad o posibilidad de una proposición para ser creída. En este sentido se dice que la proposición es *creíble,* considerándola en potencia de formar parte del asentimiento de fe; de la misma manera que cuando sobreviene el acto, la proposición es creída [36].

La credibilidad es física o moral, según sea la capacidad de la proposición. La credibilidad física denota que una proposición puede materialmente ser afirmada; la credibilidad moral designa la honestidad del acto de fe que recaiga sobre dicha proposición. La primera se refiere más bien al objeto; la segunda, al sujeto que cree. Esto etimológicamente.

Prácticamente, la credibilidad física afirma el hecho de la revelación de la proposición, hecho que, tratándose de nuestra fe, tiene una importancia básica, por ser por definición el presupuesto indispensable del acto de creer. La credibilidad moral señala aquella cualidad que mueve directamente no al acto de fe, sino al afecto de la voluntad que impera dicho acto. Es decir, que prácticamente, la credibilidad física equivale a la verdad de la existencia de la revelación, la credibilidad moral a la honestidad del asentimiento [37]. Una proposición puede tenerse honestamente por revelada, y en este sentido ser creíble moralmente, aun cuando de hecho no haya sido revelada. Es decir, la credibilidad moral y la física son separables. Esto se entiende de la credibilidad física natural, no de la sobrenatural, que es inseparable de la credibilidad moral [38]. En efecto, si suponemos sobrenatural el acto de creer, siendo el error incompatible con la sobrenaturalidad en el asentimiento [39] y siendo erróneo un acto que afirmara (in actu exercito) la existencia de la revelación cuando ésta no se da, y siendo en fin inmoral en cierto sentido

36. D. F. 6, 41.
37. D. F. 12, 22; 3, 70; 6, sect. 5.
38. D. F. 6, 41.
39. D. F. 10, 3.

un acto erróneo [40], síguese que la credibilidad moral y la credibilidad física sobrenatural son recíprocamente inseparables.

En el caso de que no se dé credibilidad moral, puede ponerse física aunque imprudentemente un acto de fe, el cual no será sobrenatural, pues es erróneo, sino natural [41].

Supone, pues, la credibilidad moral que precede la credibilidad física, o lo que es lo mismo, el asentimiento honesto supone la revelación de su objeto. En efecto, el imperio (y por consiguiente el asentimiento imperado) será honesto, si el objeto del asentimiento es prudentemente creíble (credibilidad moral); y lo será, si se percibe la revelación, que junto con la autoridad constituye el objeto formal o motivo de creer [42], que es lo que hace el objeto material de la fe capaz de ser creído (credibilidad física).

Este recurso al objeto formal o motivo de la fe, y por tanto a su conocimiento, puesto que aquél no mueve sino en cuanto es conocido [43], lo exige la naturaleza misma del entendimiento, que no puede afirmar sin motivo u objeto formal. Este no lo constituye ordinariamente [44] la verdad intrínseca del simple enunciado del objeto material de la fe; y por esto es preciso apoyar el asentimiento en una verdad extrínseca [45], cual es en nuestro caso concreto la autoridad y la revelación.

Pero a su vez, la autoridad y la revelación, en cuanto objeto formal de nuestra fe, no las conocemos inmediatamente. Conocemos, sí, la autoridad de Dios en abstracto, y esto inmediatamente; pero no en cuanto interviene como garantía de verdad de una proposición concreta [46]. Mucho menos conocemos inmediatamente el hecho de la revelación de aquella proposición. Y precisamente por esto no podemos llegar hasta la autoridad divina que informa el objeto material mediante la revelación, que es como vehículo y aplicación de aquélla [47].

De manera que toda la obscuridad del objeto material y de la intervención de la autoridad testificante viene a refundirse en

40. D. F. 15, 53.
41. D. F. 6, 52.
42. D. F. 2, 13.
43. D. F. 2, 9.
44. D. F. 2, 30.
45. D. F. 2, 23.
46. D. F. 2 65.
47. D. F. 2, 65s.

la obscuridad del hecho de la revelación [48], demostrado el cual y supuesta la autoridad que siempre lo acompaña [49], es patente la credibilidad física del objeto de fe y por consiguiente también su credibilidad moral.

La obscuridad del hecho de la revelación es manifiesta, dado que la revelación de que aquí se trata (objeto formal inadecuado de nuestro asentimiento) no es otra que la Revelación pública [50], que terminó con los Apóstoles [51] y que por ser un hecho contingente [52] y para nosotros pretérito, no podemos conocer inmediatamente [53], mucho menos con evidencia [54].

Por la misma razón que no era posible al entendimiento afirmar inmediatamente la verdad del objeto material obscuro, tampoco lo será dar por verdadero el objeto formal, y más particularmente el hecho de la revelación, dado que éste no es más perspicuo que el objeto material. Por donde, así como el asentimiento de éste tenía que estribar en un motivo extrínseco a él y más claro que él, así el asentimiento de este motivo, no siendo en sí evidente, tendrá que apoyarse en otro [55].

De esta manera se llega a la cuestión espinosa, "dificillima" [56] del análisis de la fe, que surge precisamente cuando se trata de conocer el motivo por que se afirma la autoridad y revelación [57].

Este motivo es en cuanto a la autoridad del testimonio divino, la verdad intrínseca que aparece inmediatamente con sólo entender los términos con que se declara dicha autoridad [58]; y en cuanto a la existencia de la revelación, la misma revelación aprehendida como existente en virtud de los argumentos extrínsecos [59]. Estos argumentos son la base del conocimiento o juicio de la doble credibilidad, física y moral [60].

No puede menos de llamar la atención, que en el análisis de

48. D. F. 3, 17.
49. D. F. 6, 2.
50. D. F. 7, 12.
51. D. F. 8, 21.
52. D. F. 3, 27.
53. D. F. 2, 10; 6, 36.
54. D. F. 12, 1.
55. D. F. 3, 27-41.
56. D. F. 2, 13.
57. D. F. 2, 13; 13, 27. 69.
58. D. F. 3, sect. 1.
59. D. F. 3, sect. 4.
60. D. F. 3, 70.

la fe, que tiene por objeto hallar la razón formal objetiva de creer [61], se incluya un problema (el conocimiento de la credibilidad) ciertamente previo al acto de fe [62]. Pero es que, según Ripalda, por la fe creemos no sólo las verdades, sino también la autoridad y la revelación [63], la credibilidad [64] y aun los mismos argumentos o motivos de ésta [65]. Esta última afirmación es corolario de otras dos, a saber: que los argumentos son verdaderos *motivos,* aunque inadecuados, del asentimiento de la revelación [66], y que el objeto formal o motivo también es *creído* [67]. Así, pues, nada de extraño que el análisis de la fe vaya persiguiendo hasta las últimas ramificaciones del acto de creer, para descubrir su "ratio obiectiva credendi".

Sin embargo no son creídos de idéntica manera el objeto material y el formal; porque el primero es creído "ut obiectum *quod*", y el segundo "ut obiectum *quo*" [68]. Mejor dicho, sólo se cree el objeto material informado por la autoridad y la revelación [69]; todo lo demás se cree no en sentido estricto y propio, sino en cuanto que se conoce con el hábito de la fe [70], y ésta infusa [71], divina [72]. De manera que uno es el hábito con que se pone el acto de fe propiamente tal y cuanto a él conduce; pero sólo aquél asentimiento intelectual que tiene por objeto una verdad revelada por Dios, y en cuanto tal afirmada, es acto de fe en sentido estricto. Así se explica que el conocimiento de la credibilidad, tanto moral como física [73], y de la autoridad y revelación [74], precedan al acto de fe estricta.

B. Naturaleza de este conocimiento.

La credibilidad de una proposición se asienta en el hecho de haber sido revelada por Dios. Pero no siendo por sí misma evi-

61. D. F. 3, 54. 60.
62. D. F. 6, 9.
63. D. F. 2, 13; 3, 1. 2 y sect. 2 y 4.
64. D. F. 15, 61.
65. D. F. 3, 29.
66. D. F. 3, 54-68.
67. D. F. 3, 14. 15. 24.
68. D. F. 2, 63; 8, 7; 2, 120.
69. D. F. 8, 1.
70. D. F. 15, 61.
71. D. F. 3, 24.
72. D. F. 3, 28. 50.
73. D. F. 3, 70.
74. D. F. 8, 7.

dente la revelación, es preciso verla a la luz de los argumentos que prueban su existencia. Estos precisamente son los que llevan a la credibilidad física y moral de una proposición [75].

Este conocimiento fundado en los argumentos, no es preciso que sea evidente. Basta que produzca una persuasión obscura pero prudente, a la manera que los motivos inmediatamente *probables* engendran un asentimiento obscuro opinativo [76].

Al decir que no es preciso que sea evidente no se excluye la posibilidad de que lo sea [77], ni mucho menos se exige que *todo* conocimiento de la credibilidad deba ser obscuro. Sólo se niega la *necesidad* de esta evidencia para *todo* asentimiento [78]. La evidencia de que aquí se trata no es la evidencia refleja, sino la directa [79].

No sólo no se excluye la posibilidad de tal evidencia de credibilidad (y aquí, y siempre que no se advierta otra cosa, se entiende la credibilidad moral, según la nomenclatura de Ripalda), sino que se afirma positivamente de los objetos de nuestra fe en sí mismos [80] y de los asentimientos "perfectos" y "firmes" de dichos objetos [81].

La *perfección* y la *firmeza* del asentimiento de fe, de que aquí habla Ripalda, es extrínseca al acto de fe y consiste en la constancia y tenacidad que la adhesión de la voluntad da a dicho acto. Distínguese de la perfección intrínseca del acto de fe sobrenatural, que consiste en la conexión infalible de éste con su objeto, en virtud de la sobrenaturalidad del acto. La perfección y firmeza extrínseca de que aquí se trata, puede tener grados en su intensidad, y no es común a todo asentimiento [82]; y aun aquellos asentimientos que se dan con evidencia de credibilidad moral no la xigen sino en cuanto imperados por la volun-

---

75. D. F. 6, 4; 3, 70.
76. D. F. 6, 4. VIZMANOS (*La Apologética de los Escolásticos postridentinos*, en *Estudios Eclesiásticos*, 13, 1934, 435) encuentra cruda esta yuxtaposición de conocimiento obscuro, fundado en los argumentos de credibilidad, y asentimiento opinativo, que estriba en motivos probables.
77. D. F. 6, 49.
78. D. F. 6, sect. 6s.
79. D. F. 6, 78.
80. D. F. 6, 43-46.
81. D. F. 6, 48-57.
82. D. F. 6, 49.

tad; pues, en cuanto intelectual, el asentimiento de fe no *requiere* evidencia de credibilidad moral [83].

En concreto, es "perfecto" y "firme" aquel asentimiento que supone en el creyente tal tenacidad y constancia, que excluya aun *físicamente* el temor y la duda del asentimiento contrario, hasta el punto de estar dispuesto a dar la vida antes que negar el asentimiento, por creer esto último *absolutamente* ilícito e imprudente. Tal disposición de ánimo no puede fundarse en simple probabilidad de la prudencia y licitud del asentimiento y de la ilicitud e imprudencia del no asentir. Luego exige más que probabilidad, exige evidencia [84]. Y es que a mayor credibilidad moral, corresponde mayor honestidad en el asentimiento; y a mayor evidencia de aquélla, mayor firmeza de éste. Por lo cual, si un asentimiento llega al máximum de la firmeza y perfección de que en realidad son dignos y capaces nuestros dogmas [85], será preciso que haya *evidencia* de credibilidad [86], por cuanto ni siquiera la *certeza intrínseca* al asentimiento sobrenatural es suficiente, ya que ella no influye en tal firmeza, sino que ésta proviene del afecto [87].

Si es posible en algunos casos la evidencia de credibilidad, no es necesaria en todos; y así se dan *algunos* asentimientos, no "perfectos" o "firmes", que carecen de evidencia. En efecto, ésta nace de la perfecta consideración de los argumentos; y a muchos fieles no se les han propuesto jamás tales argumentos, o al menos la autoridad de quien se los propuso no era tal que bastara por sí sola para producir evidencia de la existencia de dichos argumentos y por ella evidencia de la credibilidad. Luego, o no se precisa ésta, o hay que convenir en que la mayor parte del pueblo cristiano no cree convenientemente [88].

Ni vale acudir a la evidencia respectiva [89], ya que ésta no traspasa los límites de la minoría de edad mental, ni como evidencia es compatible con el temor y la duda, que sin embargo,

83. D. F. 6, 57.
84. D. F. 6, 49.
85. D. F. 6, 43.
86. D. F. 6, 55. 95.
87. D. F. 6, 51.
88. D. F. 6, 58.
89. D. F. 6, 39.

aunque inadvertida e inculpable, se insinúa en muchos actos de fe [90].

Además, para un afecto natural puramente honesto, basta el conocimiento probable de la honestidad del asentimiento imperado por aquél. Ahora bien, de providencia ordinaria son inseparables dos actos, sobrenatural y natural, que versen sobre el mismo objeto [91]. Luego también para el afecto sobrenatural basta la probabilidad [92] o conocimiento imperfecto [93] de la credibilidad.

En fin, sin evidencia, antes con obscuridad, puede conocerse la honestidad del objeto de las virtudes morales; pues lo mismo se diga de la credibilidad u honestidad de la fe [94].

Y no se objete que la fe es virtud especulativa o intelectual, y que por lo mismo exige conformidad real y no puramente aparente, con la que pueden contentarse las virtudes morales y prácticas [95]; porque el argumento "a pari" no va de las virtudes morales a la fe intelectual, sino al afecto de la voluntad que impera dicha fe; afecto que, como las virtudes morales, puede honesta y aun meritoriamente imperar un asentimiento basado sobre una revelación, que equivocadamente se cree verdadera [96].

Tampoco vale objetar la "firmeza" del afecto de la fe sobre el de las otras virtudes. Porque se responde que no se requiere firmeza actual para todo acto de fe, sino sólo habitual; y para ella basta la probabilidad [97]. Tanto más, que tal firmeza depende de la dignidad y excelencia misma del motivo de la fe, y no del grado de conocimiento de aquélla [98].

En resumen, para Ripalda, el conocimiento previo al afecto

---

90. D. F. 6, 60. Aquí admite Ripalda que un católico menor de edad, según parece, educado en una familia cuyos miembros profesan religiones diversas, puede creer, y añade: "Quamvis *iure* possit *dubitare* de credibilitate religionis catholicae motivoque ad evidentiam sufficienti..." Años más tarde, y con manifiesta dependencia de nuestro autor, escribía Estrix, refiriéndose al mismo caso de un rudo educado entre herejes, que se hace católico: "Cui dubium esse potest, quin *formidare* huic *liceat*? Imprudens est si non formidet" (ESTRIX, *Diatriba theologica*..., Assertio 35; Amberes, 1672, pág. 85s). Estas proposiciones son interesantes, al menos como precedentes de una cuestión zanjada en el Concilio Vaticano.

91. D. E. 20, sect. 18.

92. D. F. 6, 43.

93. D. F. 6, 67.

94. D. F. 6, 68.

95. D. F. 6, 69.

96. D. F. 6, 70.

97. D. F. 6, 71. 74. 80.

98. D. F. 6, 75; 9, 53.

imperante el acto de fe, puede no ser evidente, sino sólo probable [99].

Ante esta afirmación de Ripalda, no han faltado autores que han hecho notar la gran semejanza que existe entre ella y cierta proposición, la 21.ª, de las 65 que condenó Inocencio XI el 2 de marzo de 1679 [100]. La proposición condenada dice así: "*Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia, solum probabili revelationis; immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus*". Dicha proposición con otras condenadas en la misma ocasión, están tomadas de Estrix [101]; corresponde a ésta del Doctor lovaniense: "*Iudicium probabile ac verum de locutione divina ceterisque ad fidem praecognoscendis, satis momenti habere potest ut is, qui ex illo dependet, assensus fidei supernaturalis sit, etiamsi adsit formido ne Deus non sit locutus, quae hic et nunc deponi non possit*" [102].

La relación íntima de esta aserción con la proposición condenada es evidente. El parentesco entre Estrix y Ripalda en este punto ya lo hizo notar Manuel de Filguera en su Lucerna [103]. En nuestros tiempos han insistido en ello Gardeil [104] y sobre todo Harent, quien además atribuye a Ripalda la paternidad de las proposiciones 19 a 23 [105] y aun llega a decir que al condenar la doctrina de Estrix, Inocencio XI ha querido condenar al maestro (Ripalda) en el discípulo [106].

Pero es de notar, que la proposición condenada trata del hecho de la revelación ("ne non sit locutus Deus"), o credibilidad física; en cambio Ripalda habla de la credibilidad moral u honestidad [107]. Además hay que tener presente que Ripalda sólo niega la evidencia directa, no la indirecta o refleja, fundada en la probabilidad directa y en el principio probabilista, según el cual es honesto y prudente seguir una opinión sólidamente proba-

---

99. D. F. 6, 63. 64. 67. 71. 75; 7, 23; 8, 9. 71. 76; 10, 4; 15, 2. etc.
100. VIVA, *Damnatarum thesium theologica trutina* (pars 2, Padua, 1717) pág. 208.
101. ESTRIX, *Diatriba theologica..., sive manuductio ad fidem divinam pervestigandam, confirmandam, expoliendam...* Amberes, 1672.
102. ESTRIX, *l. c.*, sect. 4, assert. 34, pág. 85.
103. CÁRDENAS, *Crisis theologica* (Venecia, 1700), 4, diss. 14, cp. 1 (Venecia, 1700) pág. 103.
104. DTC, 3, 2233 y 2293.
105. HARENT, DTC, 7, 1795.
106. HARENT, *l. c.* 1796.
107. Por ejemplo D. F. 6, 56. 63. 68; que son precisamente los sitios que aduce GARDEIL (DTC, 3, 2233) para emparentar la posición de Ripalda con la doctrina condenada de Estrix.

ble [108]; debiendo advertirse que siendo de índole moral las proposiciones a cuya serie pertenece la mencionada proposición 21, la condenación de la probabilidad como insuficiente sólo lleva a admitir evidencia refleja, que es la que interesa a los moralistas en el tratado de Conciencia [109], y tal evidencia la admite Ripalda explícitamente [110]. Por último, al negar la necesidad de la evidencia para todo acto de fe, nuestro autor sólo se refiere a los rudos, que son los que no conocen debidamente los argumentos que tal evidencia producen [111]; en cambio de los que conocen dichos argumentos ya nos ha dicho que tienen evidencia de credibilidad moral [112].

Por lo demás, como advierte Viva [113], lo que Ripalda llama probabilidad es lo que comunmente recibe el nombre de evidencia moral respectiva. Y es que nuestro autor, siguiendo a los antiguos, reserva este nombre de evidencia a la intuitiva [114].

Tiene otra cualidad este conocimiento previo, cualidad de gran trascendencia en la concepción de Ripalda, y es su sobrenaturalidad [115]. Como que precisamente por ella nuestra fe está inmune de error, que es incompatible "ex natura rei" con ella [116].

Son sobrenaturales no sólo el acto estricto de fe, sino también todos aquellos actos que le preceden inmediatamente [117]; tales son el afecto [118] y el conocimiento previo [119]. La sobrenaturalidad de cada uno de estos actos viene exigida por la del acto a que preceden. Es decir, porque el acto de fe es sobrenatural, habrá de serlo el afecto; y porque éste lo es, tendrá que serlo a su vez el conocimiento previo.

Es tan incompatible el error o falsedad con la fe sobrenatural, que, en el caso de no poder discernirse la falsedad de un asentimiento que se pretenda dar, o éste no será sobrenatural,

---

108. D. F. 6, 78. 95.
109. D. F. 6, 78.
110. D. F. 6, 20.
111. D. F. 6, 58.
112. D. F. 6,44. 48. 55.
113. *Op. c.*, pág. 208s.
114. D. F. 12, 9.
115. D. F. 9.
116. D. E. 46, 6; 48, 2; D. F. 3, 58; 10, 6.
117. D. F. 9, 104.
118. D. F. 16, sect. 4; D. E. 49, sect. 4.
119. D. F. 15, 23; D. E. 62, 11.

aunque sí lo será y meritorio el afecto imperante [120], o al menos no será acto de fe [121], sino puesto en virtud de otro hábito, también sobrenatural e intelectual; por ejemplo, la prudencia infusa [122].

Pudiera parecer que esta concepción tiene algún parentesco con el sistema del "discerniculum experimentale" de Pérez, Pallavicini y Esparza [123]. En realidad no hay tal. No niega Ripalda que Dios disponga a la fe con los auxilios de su gracia [124], y aun admite con Sto. Tomás que el hábito infuso de fe nos ayuda a creer lo que debe ser creído y a no creer lo que no debe serlo [125]; pero afirma claramente en otro lugar que dos actos, uno natural y otro sobrenatural, que tengan un mismo objeto, no pueden discernirse el uno del otro ni el sobrenatural ser percibido como tal [126]. No se trata, pues, de ningún "discerniculum experimentale", ni hay que confundir este conocimiento por el hábito infuso de fe (que como veremos después el autor llama "apprehensio suasiva") con otra aprehensión suasiva o "sugestión divina" que defendieron Rassler, Ulloa, Gormaz y otros [127]. Por lo mismo no parece que deba colocarse a Ripalda entre los fautores del sistema de "suplencias sobrenaturales" [128], ya que, según él, el hábito de fe no suple, sino a lo sumo ayuda a la facultad natural por él elevada.

Siendo sobrenatural el conocimiento previo, y como tal inmune de error, y teniendo por objeto la credibilidad moral, síguese que no puede presentar como creíble una proposición falsa. Antes dejará de ser sobrenatural. Por otra parte, siendo sobrenatural el afecto, debe necesariamente serlo también el conocimiento previo [129]. Y lo es [130]. ¿Cómo, pues, dicho conocimiento puede versar sobre objetos realmente falsos presentán-

---

120. D. F. 6, 95.
121. D. F. 10, 11.
122. D. F. 10, 37.
123. Harent, DTC, 7, 1822.
124. D. F. 6, 19; D. E. 20; 106; 108.
125. D. F 9, 31.
126. D. F. 6, 17. 42. Cf. D. F. 3, 30. 34. "Catholicus assentiens per actum fidei obiecto revelato non *cognoscit* suum assensum esse supernaturalem, sed ex modo iudicandi obiectum fertur *eodem modo,* quo assensus naturalis" (D. F. 11, 25).
127. Harent, DTC, 6, 254. 280.
128. Gardeil, DTC, 3, 2233. 2290s.
129. D. E. 49, sect. 4.
130. D. F. 15, 23; D. E. 62, 11.

dolos como creíbles? Tal admite Ripalda [131]. Este enigma se soluciona teniendo en cuenta que el mencionado conocimiento previo de credibilidad es una aprehensión, en la que no se afirma o se niega decisivamente, como en el juicio, sino simplemente se propone o se presenta, sin afirmar o negar [132]. La aprehensión es simple y es suasiva. Aquélla no hace más que presentar escuetamente el objeto; ésta presenta además alguna razón que inclina al asentimiento [133], y por esto se llama "suasiva", "virtualiter iudicativa", "quasi iudicium", "indicativa formalis iudicii" [134]. Sólo de esta segunda dice Ripalda que es suficiente [135].

La razón de intervenir la aprehensión suasiva es porque, como se ha dicho antes, para que la voluntad impere honestamente basta un conocimiento probable de la credibilidad moral.

Si ésta no es más que probable, no se excluye la posibilidad de que se quede simplemente en presunta, en cuyo caso el conocimiento previo que afirmara (y no sólo aprehendiera) la credibilidad, sería falso por no darse objetivamente tal credibilidad. Sin embargo, aun esa falsa credibilidad, tenida por verdadera, es suficiente para el afecto saludable, meritorio y sobrenatural [136]; y si el afecto es sobrenatural, otro tanto deberá ser el conocimiento previo [137]. Pero el juicio, que en nuestra suposición afirmara la credibilidad, sería falso, siendo así que como sobrenatural no puede serlo. Luego, o el conocimiento previo no es sobrenatural (y ha de serlo por preceder a un afecto sobrenatural), o no puede ser juicio. No queda más solución que admitir la aprehensión suasiva [138].

Esta, por una parte nunca puede ser falsa [139], pues nada

---

131. D. F. 6, 41. 95.
132. D. F. 5, 18.
133. Varias veces habla Ripalda de las dos clases de aprehensión, por ejemplo en D. E. 60, 115; 62, 10. 13; D. F. 2, 5; 9, 102, etc. Proponer, por ejemplo, "an rex concessurus sit tibi canonicatum", sin más produciría aprehensión simple; en cambio, "an rex canonicatum petenti benevolus et multis obsequiis, et meritis suis gratissimus mercedem concessurus sit", he aquí la materia de una aprehensión suasiva. D. F. 2, 5.
134. D. E. 62, 16. 13.
135. D. F. 15, 2.
136. D. F. 6, 95; 15, 6. 15.
137. Véanse las notas 117 a 119.
138. D. F. 15, 4. 6.
139. D. E. 62, 6; D. F. 15, 4; *De Spe*, 26, 35.

afirma, sólo propone. Si, por otra, es suficiente, se tendrá el acto sobrenatural intelectivo, que se requiere para el afecto sobrenatural.

En realidad nuestra aprehensión es suficiente. En efecto, se trata de la aprehensión suasiva, la cual presenta el objeto con tales visos de verosimilitud, que sin ser ella misma un verdadero juicio, mueve prácticamente a manera de juicio, y por esto se llama "virtualiter iudicativa". Y es que para que la voluntad pueda actuar basta que el entendimiento le proponga un objeto amable; y esto puede hacerlo la aprehensión suasiva, sin que a ello se oponga la falta de firmeza de la aprehensión que, sobre no ser esencial a todo acto de fe, queda suficientemente compensada por la firmeza intrínseca que dimana de la sobrenaturalidad de tal aprehensión [140].

La aprehensión en cuanto precede al afecto de la voluntad, tiene por objeto directo la credibilidad moral. Pero como ésta no se da sino en cuanto se supone la credibilidad física o existencia de la Revelación divina, y a su vez ésta última estriba en los argumentos extrínsecos [141], síguese que la aprehensión se extiende también a la credibilidad física y a sus pruebas [142], aprehensidas las cuales, sin necesidad de que ellas mismas sean afirmadas en un juicio como lo es el objeto material, puede tenerse suficiente seguridad de la credibilidad moral, y a base de ella imperar la voluntad y ejecutar el entendimiento el acto de fe propiamente dicho [143].

Pero la aprehensión de la credibilidad y de lo que ella supone es no sólo suficiente, sino en cierta manera preferible a un juicio evidente de la misma. Y es que no puede perderse de vista, que el acto de fe a que dicha aprehensión se encamina, es por su misma esencia un obsequio de nuestro entendimiento a la autoridad del testimonio divino [144]. Obsequio que consiste no tanto en afirmar el hecho de la revelación, cuanto en afirmar la misma verdad revelada. En efecto, el obsequio supone libertad en el acto que a tal fin se ejecuta; y cuanto mayor es la libertad.

---

140. D. F. 15, 8. 9. 10. 13. 15; D. E. 62, 6. 9.
141. D. F. 15, 53s.
142. D. F. 3, 54; 6, 8. 9.
143. D. F. 3, 33-36.
144. D. F. 2, 24-27.

tanto es mayor el obsequio. Ahora bien, de preceder no simple aprehensión sino juicio del hecho de la revelación y de la credibilidad, no sería libre, ni por tanto obsequioso el asentimiento de la verdad revelada; pues no se nos oculta, que supuesta la revelación de una verdad, ésta no puede negarse. En cambio, es notorio el obsequio que tributamos a la autoridad divina cuando, previa la aprehensión (no el juicio) de la revelación, rendimos nuestro entendimiento al testimonio divino [145].

Por la misma razón, no es preciso que los argumentos de la existencia de la revelación sean percibidos en un juicio, de manera que después se afirme la verdad revelada en virtud de tales argumentos cuya fuerza probativa se haya percibido plenamente; antes bien, basta aprehender la revelación escoltada por los argumentos que prueban su existencia, para que ésta aparezca suficientemente creíble y sirva de base al imperio de la voluntad y al asentimiento de fe. Dicha aprehensión es sobrenatural y ejecutada con el hábito de la fe [146].

Si bien la aprehensión como tal no afirma ni niega, y por esto, a diferencia del juicio, propiamente no es ni verdadera ni falsa, pero por ser suasiva y sobrenatural es en nuestro caso "radicaliter et inchoative vera" por cuanto las razones con que aparece escoltado el objeto inclinan al asentimiento, y éste verdadero, por ser sobrenatural la aprehensión [147]; y aunque la aprehensión no se percibe como sobrenatural, y por esto no inclina necesariamente, pero persuade suficientemente el asentimiento prudente [148]. De manera que el asentimiento a que inclina no perderá su obscuridad nativa, y así podrá ser meritorio.

Por otra parte la inquisición del motivo del imperio se detiene al llegar a la aprehensión suasiva, evitándose el enojoso proceso "in infinitum". Y es que la razón de éste es porque no se halla un motivo que sea suficiente para que la voluntad impere de una manera razonable el asentimiento de fe, y al mismo tiempo que no sea evidente pues peligraría la obscuridad de tal asentimiento. Pero entonces ha de intervenir la voluntad. Y como ésta es facultad ciega, ha de preceder un acto del entendi-

145. D. F. 2, 3.
146. D. F. 6, 8s; 11, 26.
147. D. E. 46, 12.
148. D. F. 3, 54.

miento, que si es evidente, pone en peligro la obscuridad de la fe; y si es obscuro, necesitará un impulso de la voluntad que lo saque de su indiferencia; y así indefinidamente [149].

En cambio, nuestra aprehensión no da evidencia, y sin embargo al llegar a ella no es preciso inquirir más. La razón es porque la aprehensión suasiva no requiere un impulso previo de la voluntad [150], y consiguientemente tampoco se precisa un acto intelectual previo al impulso mencionado. Cesa, pues, todo proceso ulterior.

Es verdad que la sobrenaturalidad de un acto no puede percibirse [151]; pero puede prudentemente recelarse cuando se pone aquella diligencia que requeriría para ser honesto un acto natural que tuviera el mismo objeto formal. Y no hay duda que esta prudente seguridad de la sobrenaturalidad del acto que se impera contribuye a la firmeza del imperio de la voluntad y a la exclusión del temor a que pudiera dejar lugar la aprehensión no evidente de la credibilidad [152].

Esta inseparabilidad de dos actos, natural y sobrenatural, que tengan el mismo objeto formal o motivo, la prueba la íntima persuasión de las personas piadosas, las cuales sabiendo ser necesaria la fe sobrenatural para salvarse, aunque no experimentan si el acto de fe que ejecutan es realmente sobrenatural [153], quedan sin embargo con una seguridad prudente de haber puesto un acto de fe que en cuanto a ellas se les alcanza (es decir, en lo que tiene de natural y perceptible), es honesto y merecedor del premio eterno y sobrenatural [154].

La sobredicha persuasión tiene su fundamento teológico en aquella ley que expresa el axioma "facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam", axioma que Ripalda entiende en el sentido de que todo acto natural honesto es prevenido por la gracia, y ésta hace que dicho acto sea extrínsecamente sobrenatural, o

---

149. D. F. 2, 12.
150. D. F. 3, 545; 6, 83; 15, 37. 64-73.
151. D. F. 6, 17. 42.
152. D. F. 6, 22-76.
153. "Ratio naturalis proponens crredibilia non discernit in actu, ut aiunt, signato assensum naturale et supernaturale; in actu vero exercito credibilia proponit per assensum naturalem" (D. F. 9, 25).
154. D. F. 6, 22-76.

que junto con el acto natural se ponga otro intrínsecamente sobrenatural [155].

Este recurso al orden sobrenatural y al mismo tiempo el interés constante en excluir todo criterio experimental [156] de la sobrenaturalidad, están en perfecta consonancia con el carácter esencialmente dogmático y a la par marcadamente apologético de nuestro tratado de Fide.

4. Conclusión.

Desde el punto de vista de la Apologética, el hecho de la revelación constituye no ciertamente la más importante en sí (en sí, aun apologéticamente, es más importante la autoridad de Dios que revela), pero sí la base del edificio de la fe, que el enemigo quiere destruir, y que por lo mismo el apologeta ha de consolidar. En realidad, la demostración y defensa del hecho de la revelación ha venido a ser el objeto peculiar de la Apologética moderna en cuanto tratado aparte de la Teología.

En este sentido Ripalda no es apologeta sino teólogo; y en esto no se diferencia de la casi totalidad (las excepciones son rarísimas) de sus contemporáneos. Por lo demás, en el marco histórico en que vivió, el problema apologético casi no tenía razón de ser, porque casi nadie entonces negaba el hecho de la revelación.

Ripalda se plantea el problema de la fe desde el punto de vista afectivo, en cuanto que la intervención de la voluntad hace el acto de fe libre y meritorio. De aquí también que no pierda nunca de vista la sobrenaturalidad del acto de fe propiamente dicho y de las etapas del proceso previo, y la necesidad de dicho acto en orden al fin sobrenatural.

Pero al mismo tiempo y ya desde el principio de su tratado de Fide, nuestro teólogo sale por los fueros del entendimiento y de la racionabilidad del acto que Dios exige. Y aun después cuando esboza explícitamente el proceso previo a la fe, si bien toma por punto de partida la intervención de la voluntad en el complejo mecanismo de la fe, pero es para justificar esa interven-

155. D. E. 20, 6.
156. Esta expresión no la hemos visto ninguna vez en Ripalda; pero sí habla de "experimento" y de "distinguere" (D. F. 6, 17) para negarlo. Cf. D. F. 6, 17. 42.

ción como honesta y prudente; y eso no como quiera, sino precisamente habida cuenta de que el acto que la voluntad impera es un acto del entendimiento, y que por lo mismo para la honestidad de ese imperio hay que tener presentes las exigencias naturales de la facultad que lo ejecuta.

De aquí que recurre a los argumentos extrínsecos, aunque echando mano en última instancia del argumento de convergencia, conjugado con el de la Providencia divina. Por lo demás, Ripalda, ni se detiene en consideraciones criteriológicas sobre los argumentos de credibilidad (remite sobre ello a los controversistas), ni trata propiamente de demostrar el hecho histórico de la revelación, sino más bien la credibilidad moral u honestidad y prudencia del imperio de la voluntad y de su ejecución por el entendimiento.

En cuanto a la doctrina de Ripalda sobre la suficiencia de la probabilidad de la credibilidad moral, como quiera que no se niega más que la necesidad de la evidencia directa para todo acto de fe, y al admitirse la suficiencia de la probabilidad se advierte que a base de ésta puede llegarse a una evidencia refleja de dicha credibilidad, parécenos infundado el parentesco que se ha pretendido ver entre esta afirmación de Ripalda y la proposición de Estrix condenada por Inocencio XI.

Tampoco debe confundirse la "apprehensio suasiva" de nuestro autor con el "discerniculum experimentale" que él niega rotundamente. En efecto, aunque dicha aprehensión es sobrenatural, pero la sobrenaturalidad no entra en la esfera de la conciencia, que no percibe en los actos sobrenaturales sino lo que éstos tienen de común con los naturales.

En cuanto a la sobrenaturalidad de cada uno de los actos que figuran en el proceso previo, como quiera que ella no suple, sino a lo más ayuda el esfuerzo natural, y aun esto sin percibirse, no parece que haya inconveniente en admitirla en toda su extensión.

En fin, aunque Ripalda contempla la Fe desde la atalaya de la Teología y echa mano frecuentemente de principios dogmáticos en su exposición, pero el punto de partida y el desarrollo del proceso previo al acto de fe, que hemos tratado de sistematizar, pertenece de lleno a un terreno de puro raciocinio filosófico.

LA UNIDAD DEL PROLOGO DE SAN JUAN (1, 1-18) SEGUN TOLEDO Y MALDONADO

por

J. Leal, S. I.

I. El Verbo Dios.

S. Juan encabeza su Evangelio con un prólogo que es la clave para la inteligencia de la Persona y Vida de Cristo que se propone narrar.

La idea del Verbo Encarnado, Luz de los hombres, ha sido para S. Juan el resultado final de sus experiencias, largas reflexiones y predicación apostólica.

S. Juan ha convivido con Jesús en una misma mesa, le ha acompañado en todas sus peregrinaciones y polémicas, ha sido testigo de todas sus obras y palabras. Y ha creído en el origen divino de su persona.

Después de la Ascensión ha revuelto mucho sus experiencias y su fe, las ha repasado consigo y con sus oyentes. Ha encontrado la fórmula feliz de su fe en Jesús de Nazaret. *Es el Verbo Encarnado, Luz de los hombres, el verbo de Dios que se ha hecho carne para iluminar las tinieblas morales de la humanidad pecadora.*

Esta es la tesis fundamental que desarrolla S. Juan en su prólogo, como clave para entender la vida del Maestro, sus hechos y sus palabras. En su vida se junta la grandeza de Dios y la debilidad del hombre. Potencia y verdad divina con lágrimas, can-

sancio, dolores y muerte de hombre. ¿Cómo entender estos claro-oscuros, luces de cielo con sombras de tierra? La clave está en la tesis del Prólogo. Jesús es Dios-Hombre, Verbo eterno, Creador del mundo, hecho carne, que ha bajado personalmente a la tierra.

Este es Cristo; no se le puede dividir, hay que aceptarlo tal y como es. Esta es la característica de los hijos de Dios [1].

Empieza el Prólogo hablando del Verbo-Dios, Luz verdadera, que se hace carne y se cierra con Jesucristo, autor de la gracia y de la verdad.

El Verbo, la Luz y Jesucristo son una misma y única persona.

El Verbo Eterno, inmanente en Dios, Dios mismo, Creador de todo, luz de los hombres es el mismo que se hace carne, habita entre los hombres y deja ver su gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Es Jesucristo, de quien da testimonio Juan, autor de la gracia y de la verdad, de cuya plenitud participan los hombres, Hijo Unigénito que puede revelar los secretos de Dios.

El Verbo Encarnado, Jesucristo, es también la Luz verdadera, de quien da testimonio Juan, Luz que viene al mundo, a los suyos, para dar filiación divina a los que le reciben. Esta Luz es la misma persona que ha hecho el mundo, el Verbo; una luz en quien hay que creer, y para eso testimonia Juan.

No hay la menor duda de que todo el Prólogo de S. Juan no tiene más que un solo protagonista con diversos nombres: *Verbo, Luz, Unigénito del Padre, Dios Unigénito, Jesucristo.*

Es evidente también que a este protagonista único se le considera como Dios.

Existe desde el principio, está en Dios, en el seno del Padre, participa de la naturaleza de Dios; todo lo que existe ha sido creado por él, el mundo ha sido hecho por él. En él está la vida y es la luz de los hombres, es la verdadera luz, Juan no es la luz, es un servidor suyo; es anterior y superior a Juan.

Todos deben creer en él y así recibir la filiación de hijos de Dios. Como autor de la gracia y de la verdad, es más que Moisés; la plenitud de quien reciben todos; el único que ha visto a Dios y puede hablar de Dios; es el Unigénito Dios.

En esta unidad general de tesis—la divinidad del Verbo y la

1. 1 Jn. 4, 25.

identificación personal del Verbo con la Luz y con Jesucristo—no puede haber divergencia alguna en la exegesis católica. Se trata en resumen de la cristología católica.

Los dos comentarios de Toledo y Maldonado son obras acabadas en esta Teología fundamental del Prólogo.

En el pirmer versículo, nos dice Toledo, expone el Evangelista la existencia y naturaleza del Verbo, su eternidad, su distinción personal del Padre y su consubstancialidad.

La Eternidad: "*In Principio erat Verbum.* Magnam vim faciunt Doctores in illo verbo (*erat*) coniuncto cum principio. Si enim in principio incepisset, dictum esset; in principio factum est, aut saltem; in principio fuit. At dum dicitur *in principio erat*, et non esse factum, ante principium esse, deducitur. Et hoc est aeternum esse. Si enim principium omne praecessit; sine principio esse necesse est; omnes enim creaturae inceperunt esse. Cape ergo illud initium; quo primum, quod factum est, incepit. Si hoc praecessit Verbum, ipsum non est factum, sed aeternum..."

La distinción hipostática: "*Verbum erat apud Deum*: distinctionem convincit, ut non sit omnino idem, quod apud alterum est, cum ipso, apud quod est".

La consubstancialidad: "*Deus erat Verbum*: consubstantialitatem convincit pro iis qui unum Deum confitentur" [2].

La consubstancialidad la deduce también Toledo del v. 18: "*Qui est in sinu Patris*". Se trata de una frase metafórica. Y explica así el sentido: "Mihi ideo in sinu esse videtur, quia talem coniunctionem et propinquitatem habet, ut Dei occulta ei sint manifesta. Haec propinquitas et vicinitas non est alia quam identitas eiusdem naturae et substantiae. Quis enim novit quae sunt Dei, nisi Spiritus Dei, qui est intra Deum? Sinus ergo Dei est divinitatis arcanum, in quo est Filius. Unde Sancti Patres bene contra Arianos hinc intulerunt Filii consubstantialitatem" [3].

La naturaleza del Verbo la resume así al terminar la exegesis del v. 1: "Catholica ergo fides tenet unicum esse Verbum, quod erat in principio et quod erat apud Patrem, et quod erat Deus, et hoc est consubstantiale Patri et Dei Filius" [4].

---

2. Doctoris FRANCISCI TOLETI CORDUBENSIS E SOCIETATE JESU, *in Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii,* Romae MDXIIC (MDLXXXVIII, al final del libro); Cap. I, Annotatio X.

Las anotaciones se refieren siempre al cap. I, si no advertimos nada en contrario.

3. Annot. LIV.

4. Annot. VI.

Este Verbo Dios es uno con Jesucristo. Así lo expone Toledo a continuación, comentando aquellas palabras "*Quae erat apud Patrem et apparuit nobis*" [5] que toma de la primera carta de S. Juan para confirmar el verso del prólogo. "Quibus expresse docet quod erat apud Patrem seu Deum, illud idem Verbum factum esse hominem et apparuisse nobis. Ipsemet enim Evangelista seipsum explicat modo Verbum, modo Filium, modo Unigenitum vocans" [5].

En el comentario del v. 15 "*Et Verbum caro factum est*", observa Toledo cómo el Verbo lleva artículo para indicar que se trata del mismo que describió en el principio como eterno, inmanente en Dios y consubstancial con Dios. Y luego más ampliamente declara en la anotación siguiente:

"Unum igitur, est Verbum quod erat in principio et quod erat apud Deum et per quod omnia facta sunt; et hoc idem est quod caro factum dicitur, quod est Dei Filius Patri consubstantialis. Hac doctrina catholici satisfaciunt, si quis percunctetur: Cur B. Evangelista non dixerit "Filius Dei caro factum est", sed potius "*Verbum caro factum est?*" Ex iam dictis constat responsio. Id enim quod factum est, illud idem esse significat quod erat in principio apud Deum et per quod omnia sunt facta.

Si namque post illas sententias enuntiasset: Filius homo factus est, facilius errarent aliqui distinctionem ponentes inter eum qui caro factus est, et qui erat Verbum in principio apud Deum..." [7].

La cristología católica la resume así Toledo al terminar su exegesis del v. 14:

Cristo es Dios contra Cerinto, porque es el Verbo. "Christus non homo tantum, sed Verbum erat, Verbum autem quod erat Deus, et quod erat in principio et apud Deum".

En Cristo no hay más que una persona, contra Nestorio que puso tantas cuantas naturalezas, y esto se prueba con el *factum est*: "Si duae personae sunt in Christo, fieri non potest ut homo sit Deus, aut Deus homo; sicut unus homo non potest esse alter homo, qui est distinctus in persona, nec vere dici potest, Verbum factum carnem".

Cristo tuvo un cuerpo real y verdadero como el nuestro, con-

5. 1 Jn. 1, 2.
6. Annot. VI.
7. Annot. XXXVII.

tra lo que afirman los Maniqueos, se deduce del "*Factum est caro*": "Si non fuit vera caro, sed apparens et ficta, non ergo Verbum factum est caro".

El cuerpo de Cristo fué como el nuestro, no un cuerpo aéreo y celestial, según la afirmación del gnóstico Valentín: "Non enim Verbum corpus tantum, sed etiam caro factum est. Caro autem non esset, si naturae caelestis corpus illud esset. Praeterea paulo ante declaravit Ioannes de qua carne loquebatur; quae inquit, *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis;* haec autem est caro nostrae substantiae" [8].

Las razones que aduce Toledo, como se ha podido observar, son de sentido obvio, sencillas paráfrasis del texto evangélico que ponen al descubierto y en explícito lo que no pudiera alcanzar una mera lectura de S. Juan.

Maldonado [9] confirma la misma tesis general con razones nuevas de gramática y vocabulario.

La eternidad del Verbo la saca maravillosamente, agotando el valor de las dos primeras palabras del Prólogo: *In principio erat.*

"*In principio*: simplicissimus quisque sensus mihi maxime placet. Huiusmodi est ut nomen principii mundi significet originem quae et vere principium rerum fuit...

Significat ergo Ioannes *in principio,* cum omnia facta sunt, iam fuisse Verbum, ideo factum non esse... Ioannes paulo post de rerum principio dicturus erat: *Omnia per ipsum facta sunt* et vere admodum simile est, de eodem utroque loco agi principio, quasi dicat; Verbum in principio iam erat, nam ipsum omnibus rebus principium dedit; aut quod eodem redit: Verbum Dei factum non est, hoc est, *in principio erat*, quia *omnia per ipsum facta sunt,* hoc est, principium acceperunt.

Et solet Sacra Scriptura per principium aut initium intelligere primam rerum conditionem".

A la objeción de quien dijera que "esse in principio et ante principium" no es lo mismo que ser eterno, pues los ángeles, según algunos, existieron antes del principio del tiempo y no son

---

8. Annot. XLI.

9. Joannis Maldonati, Societatis Jesu theologi, *Commentarii in quatuor Evangelistas. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit* Conradus Martin. Maguntiae, 1854. Tomus II, qui complectitur Evangelium Lucae et Ioannis integrum.

eternos, responde sencillamente Maldonado: "Intelligat quisquis hoc obicit, Scripturae morem esse, ut cum aliquid aeternum esse significat, *in principio aut ante principium, ante caelum et terram* esse dicat... Caeterum quia non solet humanum ingenium supra principium temporis ascendere, accomodate ad homines loquens, quod aeternum esse docet, initio ante caelum et terram fuisse dicit. Quia quidquid factum est, aut in illo principio aut postea factum est; itaque quod in principio aut ante erat, factum esse non potest, aeternum est. Simile illud quod ait Christus: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te* [10]. Ea enim circumlocutione non antiquitatem solum, sed aeternitatem declaravit". Del imperfecto *erat* hace Maldonado un análisis completo para probar lo acertado de su empleo y la profundidad de su sentido.

El imperfecto *erat* es mucho más propio en este caso que el perfecto *fuit* y buscado intencionadamente por el Evangelista.

"Nam fuit potest significare esse coepisse, ut si dicas *in principio fuit caelum et terra,* non significans fuisse ante principium, sed statim in principio conditionis rerum esse coepisse, Filius autem Dei non coepit esse, sed semper fuit, semper erat.

Deinde verbum *fuit* potest significare, rem quae *fuisse* dicitur, esse desiisse. Vulgatum est illud: *Fuimus Troes.* Id non significat verbum *erat.* Denique verbum *erat* inclusam habet particulam *iam,* quam non habet verbum *fuit.* Perinde enim est: *In principio erat Verbum,* ac si diceret: In principio iam erat Verbum, non habuit principium, non coepit esse, quia cum omnia quae principium habuere, esse coeperunt, iam ipsum erat. Ducit nos verbum erat... usque ad aeternitatem...

Scio confundi nonnumquam discrimen temporum et praeteritum non tam temporis differentiam, quam actionis perpetuitatem significare. Haec scio, sed Ioannes quidem certe differentiam temporum accurate servavit.

De Ioanne dixit: *Fuit homo missus a Deo;* de Christo dixit; *Erat* lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum."

La divinidad del Verbo la saca Maldonado del "*Deus erat Verbum*" con una exegesis profunda y exhaustiva.

---

10. Jn. 17, 5.

Se preocupa primero de fijar el texto critico y pasa después al sentido.

Nota primeramente el arte del Evangelista en el empleo de la anáfora, figura por la que se empieza una frase con la palabra que terminó la frase anterior. Es una figura grata a los hebreos. Trae Maldonado varios ejemplos [11] y concluye: hubiera sido más natural empezar la frase por el sujeto y acabarla con el predicado de esta manera: *Et Verbum erat Deus*. Ha invertido, con todo, el orden por motivo de la anáfora. Explicado así el por qué empieza con el predicado, se detiene en probar que *Deus* es realmente predicado y que Verbum es el sujeto.

La razón es doble: Desde el principio del prólogo el sujeto de las oraciones es el Verbo; no habiendo razón para cambiar, ese mismo ha de ser el sujeto del tercer inciso.

La razón segunda es de gramática: En griego el predicado no suele llevar artículo, el cual se reserva más bien para el sujeto. Esto ocurre en nuestro inciso.

Termina esta cuestión: "Quod attinet ad sensum nullum discrimen est. Nam sive dicas Verbum erat Deus, sive *Deus erat Verbum,* necesario sequitur, Filium Dei, qui Verbum appellatur, vere Deum esse, estque illustrissima sententia quae nullis corrumpi cavillis, nullis obscurari possit tenebris".

El Verbo es Dios en el sentido propio y estricto, no en el sentido en que Moisés se llama Dios de Faraón o los Santos se llaman dioses [12].

Maldonado, observa cómo en los casos en que se llama dios a una criatura no se usa la palabra *Yahveh*, sino *Elohim*.

En el caso de Moisés no se le llama Dios simplemente, sino dios de Faraón. Por último, no es llamado Dios, sino que fué constituído dios de Faraón.

En el texto del Psalmo: *Ego dixi: dii estis*, se ve claramente por la forma, que se trata de un privilegio y gracia, no de un ser natural.

La identidad entre el Verbo y Jesucristo la expresa Maldonado desde el principio de su comentario, cuando explica por qué S. Juan ha empezado su Evangelio con este prólogo sobre el Verbo. Expone las razones que ha leído en otros autores y termina

11. Gn. (1, 1; Jn. 1, 4.
12. Ex. 7, 1; Ps. 81, 1. 6; Jn. 10, 35.

con una suya: "Addo, ut nulla de Christi divinitate, aut nata iam, aut aliquando nascitura haeresis fuisset, tamen non potuisse Ioannem aptius historiae quam scribebat, exordium reperire, si vel profanus fuisset scriptor.

Aggrediebatur historiam Christi conscribere, qui Deus simul et homo erat; opportebat prius divinae, deinde humanae originem declarare. Hoc enim ratio postulabat historiae, ut eius, de quo scribitur, genus et origo primo exponatur loco".

Casi al terminar la exegesis de la primera sentencia del prólogo, hace constar que este Verbo es el mimo que después se llama Hijo de Dios y Luz, Jesucristo [13].

El valor cristológico del Prólogo lo ve Maldonado en la estima que siempre han hecho de él los buenos cristianos, como prueba la sencilla anécdota que refiere al empezar: "Tanti hoc Evangelii principium Christiani faciebant ut nimia pene religione venerarentur. Nam solitos multos suspensum de collo ferre Concilium Antiochenum, Hieronymus et Chrisostomus indicant" [14].

II. El Verbo Encarnado

En el Prólogo del Cuarto Evangelio se habla varias veces de la acción y manifestación o venida del Verbo.

La luz brilla en las tinieblas; la luz ilumina a todos los hombres; la Luz viene al mundo; la luz está en el mundo; vino a los suyos y los suyos no la recibieron. El Verbo se hace carne y habita entre nosotros...

Estas manifestaciones del Verbo y actividad personal ¿se refieren a una misma y única época histórica, los tiempos últimos y novísimos de la Encarnación, o abarcan toda la historia de la humanidad desde la creación, la revelación primitiva y mosaica, la historia toda del pueblo escogido hasta los días del Mesías?

¿Habla S. Juan en el prólogo de varias intervenciones y manifestaciones del Verbo en la historia humana, o de una sola fundamental que es la venida personal a la tierra por la Encarnación?

---

13. Compárese Jn. 1, 1. 9. 14; 3, 19.
14. HIERONYMUS. *Commentarii in Mt.* 23 (Pl 26, 175).
CHRYSOST. *Homil.* 73 in Mt. (PG 58, 669). Hablan del evangelio en general, aunque Maldonado lo aplica al Prólogo.

Este es el problema que tratamos de resolver, con Toledo y Maldonado por guías, la unidad de la manifestación del Verbo.

Confesamos desde un principio que la desorientación de los autores en este punto es grande, así como la diversidad de sentencias y opiniones ya desde el tiempo de los Padres hasta nuestros días.

Los versículos más debatidos son el *5, 9, 10* y *11*. Es extraño cómo la mayoría de los autores antiguos y modernos se resisten a ver en estos versos la manifestación suprema del Verbo por la Encarnación. Son muy pocos los que han tomado una posición fija y única. Muchos fluctúan y en un verso ven la manifestación histórica y personal del Verbo, en otro la manifestación invisible a través del tiempo que prepara la Encarnación. Sobresale en estas fluctuaciones *Knabenbauer* [15], aun con abierta disonancia de la mayoría de los autores antiguos y modernos.

Lux in tenebris lucet... lo considera como una comparación tomada del mundo natural: la luz natural brilla, deshaciendo las tinieblas que no pueden sofocarla. La aplicación a Cristo es clara pero está sobreentendida. "Así el Verbo luce en las tinieblas morales de los hombres sin que pueda ser sofocado".

Esta explicación nos parece peregrina, singular y ajena al tono trágico que toma S. Juan en su prólogo y Evangelio, donde insiste tanto en la oposición de las tinieblas contra la Luz.

Para la mayoría de los autores este verso se refiere ciertamente al Verbo que brilla entre los hombres, pero éstos rechazan su luz, no queriendo recibirla.

La discrepancia empieza cuando se trata del tiempo a que se debe referir el "*lux in tenebris lucet*".

Lo refieren al Verbo en el seno del Padre, anterior a la Encarancíón, gran parte de los modernos como *Tillmann, Sales, Re, Ceulemans, Prat, Durand, Fillion, Braun, Vosté* y *Simón-Prado.*

A la manifestación por la Encarnación lo aplican *Murillo* y *Bover*. Se queda en duda *Lagrange* que cita en favor de la segunda sentencia a *Calmes, Loisy, Schanz* y *Holzmann* [16].

---

15. I. Knabenbauer S. J. *Evangelium secundum Ioannem*, Parisiis, 1925 (Cursus Scripturae Sacrae).

16. Frits Tillmann, *das Johannes Evangelium,* Bonn, 1931 (Die heilige Schrift des neuen Testamentes).

Marco M. Sales O. P., *Il nuevo Testamento commentato*, Torino, 1937 (Volume I, i quattro Evangeli).

La posición que adopta aquí el Cardenal Toledo es sumamente precisa y original.

La Luz que luce en las tinieblas es el Verbo "*carne suscepta*". Aduce en su confirmación el comienzo de la primera carta de S. Juan, donde se dice que la Vida eterna que existía en el Padre se nos ha manifestado y la hemos visto [17].

"Vitam manifestatam esse et apparuisse, dicit nunc Ioannes lucem lucere. Erat prius lux invisibilis et spiritualibus oculis per fidem tantum cernebatur: et iam lucet, et visibilis facta est etiam oculis et sensibus corporeis; exteriori verbo et operibus suae potentiae illustrans homines". Estas ideas las declara y aplica con diversos textos del Antiguo y Nuevo Testamento [18].

No menos preciso y concreto es Maldonado. Empieza el comentario del v. 5 con esta lamentación: "Minus, meo iudicio, difficilis hic locus esset, si nemo exposuisset".

Y continúa exponiendo después hasta siete interpretaciones distintas donde hay para todos los gustos. La opinión octava es la de Maldonado que cita en su favor a *S. Agustín, Beda, Ruperto, Eutimio* y *S. Bernardo* [19].

"Facilis sensus... Lucem vocat Christum, eiusque doctrinam. Tenebras homines qui in peccatis, id est, in tenebris erant... Docet igitur Evangelista quid Christus fecerit, quidque potuerit ac voluerit; quid homines facere noluerint. Christus natura sua lux erat, bonitate sua vero omnes prorsus homines volebat illuminare; homines autem malitia sua oblatam ab eo lucem recipere noluerunt... Quod enim hic dixit dicit post". Y cita 1, 10. 11; 3,

---

GIOVANNI RE S. J., *Il Santo Vangelo di Gesú Cristo*, Torino, 1929.
F. C. CEULEMANS, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, Mechliniae, 1929.
FERDINAND PRAT. S. J., *Jésus-Christ*, París, 1933 (Vol. I, 52-55).
ALFRED DURAND S. J., *Evangile selon Saint Jean*, París, 1938 (Verbum Salutis).
L. CL. FILLION, *Evangile selon Saint Jean*, París, 1925 (La Saint Bible).
FRANÇOIS M. BRAUN O. P., *Evangile selon Saint Jean*, París, 1934 (La Sainte Bible sous la direction de L. Pirot).
JACOBUS M. VOSTÉ. O. P., *Studia Ioannea*, Romae, 1930.
H. SIMÓN-J. PRADO C. SS. R., *Praelectiones biblicae, Novum Testamentum*, I, Taurini 1930.
L. MURILLO, S. J., *San Juan, estudio crítico exegético*. Barcelona, 1908.
JOSÉ M. BOVER. S. J., *Jesús*, Barcelona, 1916, 61-95.
M. J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon Saint Jean*. París, 1925.
17. 1 Jn. 1, 2.
18. Is. 52, 6; Bar. 3, 38, 2 Tim. 1, 9 s.
19. S. BERN. *Lib. 5 de Consid.* (PL 192, 801).

19, donde claramente se trata del Verbo Encarnado, luz de los hombres.

Esta razón que aquí aduce Maldonado con las características propias del estilo de S. Juan en sus escritos en general y en el prólogo en especial, es la que nos mueve también a nosotros a adoptar la interpretación de nuestros dos grandes exegetas, Toledo y Maldonado, contra el abierto sentir de la mayoría de los intérpretes antiguos y modernos.

La Luz en todo lo que sigue del Prólogo tiene un sentido concreto histórico, como hemos de ver; se refiere abiertamente a Jesucristo. El brillo y manifestación de la luz, es el histórico del Verbo Encarnado. Este es también el sentido de este primer esbozo más vago y general. S. Juan, como probaremos después, va exponiendo en ondas concéntricas de amplitud siempre creciente un mismo pensamiento, una misma revelación y manifestación del Verbo Luz hasta llegar a la suprema y realista expresión del Verbo que se hace carne. Y al final del prólogo, cuando afirma que el Verbo Dios ha hablado, *ipse enarravit.*

2. Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

En este verso se presentan dos problemas bastante trabados entre sí. El primero gramatical y el segundo de sentido.

¿A quién se sefiere el participio ἐρχόμενον ? ¿Al nominativo φῶς o al acusativo ἄνθρωπον ?

Los antiguos, generalmente, con la *Vetus latina*, la *Siríaca*, la *Copta* y los modernos *Knabenbauer*, *Lebreton*, *Fillion*, *Prat*, *Ceulemans*, *Sales* y *Schlatter* *, siguen la construcción de la Vulgata latina: "Luz *quae illuminat omnem hominem venientem...*"

Sin embargo la inmensa mayoría de hoy con *Teodoro de M.* entre los antiguos, *Calmes*, *B. Weis* *, *Belser*, *Murillo*, *Bover*, *Lagrange* (que cita a *Loisy*, *Holzmann*, *Bauer Vogels*), *Tillmann*,

---

* A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes,* Stuttgart, 1930.
Theodori Mopsuesteni, *fragmenta graeca ex catenis collecta* (PG 66, 727-785).
Th. Calmes, *L'Evangile selon Saint Jean,* París, 1904.
* B. Weiss, *Das Johannes Evangelium* (Komm. über das N. T., von Meyer) Göttingen, 1902.
J. Belser, *Das Evangelium des heiligen Johannes,* Freibur in B., 1905.
A. Crampon, *La Sainte Bible,* París, 1928.

Braum, Simón-Prado (la alaba, pero no parsece seguirla), *Vosté, Crampon, Plummer* * (que ve en este sentido una frase llena y en la sentencia contraria un pleonasmo vacío), *Zahn* *, *Lepicier, Durand* y *Re,* unen el participio a la luz. El P. A. *Merk* sigue en su puntuación esta misma sentencia [20].

En esta sentencia traduce así el P. Lino Murillo: "Presente estaba la luz verdadera, aquella que, habiendo venido al mundo, ilumina a todo hombre".

Esta es la interpretación que a nosotros nos parece también más conforme con el pensamiento de S. Juan.

La observación de *Plummer, Zahn* y *Tillmann* sobre la vaciedad de sentido que tiene "todo hombre que viene al mundo", la notó ya S. Agustín [21].

Es realmente una frase pleonástica sin sentido especial en un prólogo donde todo está maravillosamente pensado.

Al contrario "la Luz que viene al mundo" es una frase de sentido propísimo del Prólogo y del Cuarto Evangelio en general.

No es raro encontrar en S. Juan descrita la aparición del Verbo en el mundo, como una venida [22]. Y en el prólogo es evidente que esta es la idea que prevalece.

Maldonado, partiendo del supuesto que la versión de la Vulgata es la que responde al original griego y a la mente del autor, se pregunta por qué S. Juan ha dicho: *omnem hominem venientem in hunc mundum?*

La explicación era un poco difícil: "Multae quaesitae et redditae a multis causae sunt".

Rechaza la respuesta preexistencianista de Orígenes. Las almas preexisten a su unión con los cuerpos y en este sentido vienen los hombres al mundo.

Sutil le parece la explicación de algunos que veían en esta frase indicada la iluminación espiritual del Verbo. Las almas vienen a este mundo en un sentido metafórico, en cuanto que no son de materia, son de espíritu o algo divino, celestial.

---

* A. Plummer, *An exegetical commentary on the Gospel accordingto St. John.* London, 1913.
* Lh. Zahn, *Das Evangelium der Johannes,* Leipzig, 1921.
H. Lepicier, *Diatessaron,* 4 vol. Romae, 1930.
20. Jules Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité,* París, 1927, I.
21. *Lib. I de peccator. merit. et remiss.* cap. 25 (PL 44, 130).
22. 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 45; 16, 28; 18, 38.

Para indicar que el Verbo viene a ser luz, no tanto de los cuerpos, cuanto de las almas, ha puesto el Evangelista que los hombres vienen al mundo.

La explicación es realmente inadmisible por demasiado ingeniosa: "Vera quidem sententia, sed subtilior, quam ut credere debeamus eo spectasse Ioannem".

La solución para Maldonado es fácil. Se trata de un simple *idiotismo hebreo*. "Solent Hebraei hominem ita describere "Bô' ʿôlām", venientes mundi, id est, in mundum, nascentem, quod apud eorum Rabbinos est frequens, cum humanam naturam et homines universos volunt significare et ne infantes quidem recenter natos excipere. Quod alia simili phrasi dicunt *natos de muliere*, quemadmodum loquitur Christus [23]. Venire enim in hunc mundum est nasci, sicut exire, mori [24].

Hoc idioma Ioannes est imitatus, ut nullum prorsus hominem exciperet".

Es verdad lo que dice Maldonado sobre el lenguaje de los Rabinos. Y en esta explicación positiva y lingüística se coloca Maldonado por encima de todos los de su tiempo.

Adolfo Schlatter ha venido a confirmar la observación de Maldonado. Transcribe hasta 6 ejemplos de Rabinos donde al hombre se le llama "*el que viene al mundo*".

Pero, viendo los ejemplos que cita Schlatter, se puede ver cuán exacta es también la observación de Teodoro Zahn. Con este idiotismo *se sustituye* a la palabra hombre, nunca *se añade* o *junta*. Y así no se encuentra ningún ejemplo semejante al pleonasmo insípido que tendríamos en S. Juan: a todo *hombre* que viene al mundo (hombre hombre).

Esta observación deshace la argumentación de Maldonado y de los que después de él, como Knabenbauer y Schalatter, se apoyan en el uso de los Rabinos para defender la traducción latina.

La distancia que separa el participio del verbo substantivo, en que pone reparo Schlatter, no es impropia del estilo de S. Juan.

Y la forma perifrástica es relativamente corriente en él [25].

Toledo ha comprendido perfectamente que el sentido no es tan conforme con el pensamiento de S. Juan en la lección corriente latina.

---

23. Mt. 11, 11.
24. Cita Job. 1, 21; Sap. 7, 6; Eccl. 5, 14; 1 Tim. 6, 7.
25. Cfr. 1, 28; 2, 6; 3, 23; 10, 40; 11, 1; 13, 23; 18, 18. 25.

Su posición prudentísima es esta:

"Advertendum est textum graecum ambiguam facere locutionem: illud enim *venientem* potest referri ad hominem, ut habet latinus codex, et potest referri etiam ad lucem, ut sit sensus: vera lux veniens in hunc mundum illuminat omnem hominem...

Et revera non est contemnenda, immo, nisi obstaret communis expositio, probanda videretur: nam consona est verbis ipsius Christi: *Lux venit in hunc mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Ego lux in mundum veni ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat* [26].

Quibus in locis idem videtur sensus ac in isto praesenti, lux vera veniens in mundum, illuminat omnem hominem... Haec autem licet ita se habeant, tamen a communi lectione, cum et sic legi recte possit, et sensus verus, ac consonus sit, non est recedendum" [27].

Toledo, pues, ha comprendido perfectamente la fuerza que milita en favor de la lección moderna. En su tiempo no era la común y esta sola razón le hace fuerza para seguir en el texto la contraria. Hoy día Toledo ante las razones internas que él explica y las externas de autoridad que le da la casi unanimidad de los autores modernos, no vacilaría en referir el participio a la luz.

El segundo problema que plantea este texto es su sentido.

La luz que ilumina, ¿es el Verbo preexistente en el seno del Padre o el Verbo Encarnado ya presente en el mundo?

Es natural que los autores modernos que traducen por "*la luz* que viene al mundo" refieran todo el verso a la acción del Verbo Encarnado. Y en esto no hay discrepancia.

Los que siguen la lección común de la Vulgata lo aplican generalmente al Verbo preexistente.

Adolfo Schlatter con todo, partidario del sentido latino, aun en este caso lo entiende del Verbo hecho hombre. Y da una razón que nos parece concluyente y decisiva.

La luz de que se habla en este verso *9* es la misma de que da testimonio el Bautista (vv. *7*. 8). Y el Bautista no puede dar testimonio sino de la Luz Encarnada, presente en el mundo. Luego si en el *7*. *8* se trata de la Luz Encarnada, también en el *9*. Hubiera sido imposible para un testigo hablar sobre la luz, si la luz no hu-

26. 3, 19; 12, 46.
27. Annot. XXVII.

biera estado presente. Estaba realmente presente, no sólo como promesa o esperanza, sino como realidad tangible. El Bautista habla de Jesús como de luz presente en el mundo.

Maldonado, gran partidario de la lección latina, entiende así mismo el texto del Verbo Encarnado, y viene a dar la misma razón que Schlatter. "Dicit enim lux vera, et non dicit quis lux illa vera fuerit. Nec enim sensus est, fuisse lucem aliquam veram, sed aliquem alium praeter Ioannem fuisse veram lucem, nimirum Christum. Christus enim, quamvis non nominetur, intelligitur eo ipso, quod de illius et Ioannis comparatione Evangelista loquebatur. Cur ergo non nominavit? Quia maiorem vim et gratiam habet oratio".

La razón del tiempo presente "*illuminat*" que usa el Evangelista la encuentra Maldonado en el poder y eficacia de Cristo para iluminar. Se trata de un presente que indica más que tiempo, virtud y fuerza universal; en todo tiempo.

El Cardenal Toledo que, como vimos, por razones de orden intrínseco se inclina a la lección: *lux veniens in mundum,* pero por motivos de autoridad sigue la Vulgata, no vacila en entender todo el texto de Jesucristo, del Verbo ya Encarnado.

Su exposición es abundantísima y razonada.

Empieza por exponer las opiniones de algunos Padres: S. Ambrosio, S. Atanasio, S. Gregorio Nz., S. Cirilo, S. Crisóstomo y S. Agustín, quienes aplican el texto o al Padre en particular, o al Hijo en cuanto Dios o a toda la Santísima Trinidad.

Explica el sentido exacto y verdadero que pueden tener estas interpretaciones. La acción de iluminar la mente de los hombres por ser una acción ad extra puede aplicarse tanto al Padre, como al Hijo, como al Espíritu Santo· "Omnis enim exterior actio individua est Trinitati".

Es asimismo verdad que Cristo en cuanto Dios es también luz y que ya desde el principio de la creación viene ejerciendo su poder iluminador. "Tamen non omne quod verum est, scribentis menti consonat, sed id quod ad rationem contextus facit".

Esta es gran norma de exegesis que repite en varias ocasiones Toledo. No todo lo que es verdad, doctrina cierta y católica, hay que atribuirlo al autor sagrado.

En el Prólogo, dice Toledo, S. Juan habla del Verbo y describe lo que le es propio, no lo que es común con el Padre y con el Espíritu Santo.

El Verbo es la luz de los hombres, la vida, el creador, el que se compara con Juan. Por esto considerado el contexto, "Probabilius videtur sermonem esse de illuminatione quam fecit veniens in carne... Quando enim dicitur de Ioanne: non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine, certe inficiari non possumus, per lucem hanc Verbum in carne intelligi, de hac enim testimonium perhibuit Ioannes, et hac eadem ratione Christus se lucem vocavit. Cum igitur ista verba continuentur et rationem et ac causam contineant, cur Ioannes non sit illa lux, profecto de eadem luce intelligenda sunt, ut sit sensus: lux de qua testimonium perhibuit Ioannes illuminat omnem hominem..."

Para Maldonado Jesucristo es *lux vera* por oposición a la luz natural y del cuerpo. Estas son sus palabras que pueden servir de norma de interpretación de otros pasajes.

"Sed dicitur lux vera, metonymice, quia quod facit lux ista vera in corporibus verius atque perfectius ille in animis facit. Magis enim et verius ille animum, quam sol corpus illuminat. Eodem prorsus modo quo vitis vera dictus est [28], non quod vere et proprie vitis sit, sed quod verius eos, qui in se credunt quam vitis palmites nutriat atque sustentet. Et cibus verus [28] non quod sit vere cibus, cum non panem, sed vere corpus suum nobis cibum dederit, sed quod melius ac verius animos nostros, quam verus iste cibus, quo utimur, corpora nutriat".

Según Toledo, y esta interpretación en el prólogo nos parece más conforme con todo el contexto, Jesucristo es luz verdadera por oposición y relación con el Bautista.

En tres notas supera Jesucristo al Bautista en cuanto luz. En su eternidad, luz que ilumina aun antes de revelarse en la carne. En su aseidad o suficiencia completa, luz que nace dentro y no viene de fuera. Por último, en la extensión y capacidad universal de su acción, luz que ilumina a todos los hombres [29].

---

28. 15, 1; 6, 55.
29. Annot. XXVIII.

3. In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit...
In propria venit et sui eum non receperunt.
Quotquot autem receperunt... ex Deo nati sunt.

¿A qué presencia del Verbo se refiere el Evangelista? ¿A qué conocimiento de los hombres?

¿Se refiere a la presencia del Verbo como Dios en el mundo creado por él o a la presencia histórica y visible en los días de su peregrinación por Palestina?

¿Se refiere al conocimiento que los hombres pudieron alcanzar del Verbo en cuanto Dios, subiendo de la creación visible al Creador invisible, o al conocimiento de Jesucritso Dios por la santidad de su persona, la sabiduría de su palabra y la potencia de sus obras, durante su manifestación en Israel?

He aquí la cuestión que divide profundamente los exegetas católicos aun modernos.

S. Juan habla aquí de la presencia del Verbo como Dios en el mundo de la creación y de la Historia judía según *Sales, Re, Lepicier, Ceulemans, Lebreton, Durand, Prat, Knabenbauer* y *Simón-Prado.*

Se trata en cambio de Jesucristo, Verbo de Dios Encarnado, de su manifestación en Israel y de su fracaso ante los jefes y directores del pueblo, según *Vosté, Braun, Tillmann, Schlatter, Lagrange, Murillo* y *Bover.*

La primera sentencia la defienden acérrimamente *Knabenbauel* y últimamente el *P. Prat.* Ambos extienden su teoría a los vv. *10* y *11.* Pero con esta diferencia que en el verso *10* tienen consigo a la mayoría de los autores antiguos y modernos. No así en el v. *11,* donde la mayoría de los modernos opta por el Verbo presente en el mundo después de la Encarnación. Así *Ceulemans, Lepicier, Simón-Prado, Braun, Tillmann, Lagrange, Vosté, Murillo* y *Bover.*

Concuerdan con *Knabenbauer* y *Prat* en el v. 11 *Re, Sales, Lebreton, Fillion* y *Durand.*

La síntesis que hace el P. Prat puede dar una idea de la sentencia adversaria que nos proponemos refutar con Maldonado.

Dice Prat que el texto, tomado sin prejuicio, favorece la sentencia de los que refieren *10* y *11* al Verbo antes de la Encarnación. Veamos.

Hay según Prat, una gradación evidente, una sucesión de fases que se distinguen en la acción del Verbo, el teatro donde se ejerce su actividad y el resultado final obtenido.

1.ª fase (1, 10) Presencia del Verbo en el *mundo* sin resultado ninguno.

2.ª fase (1, 11) Venida invisible del Verbo a los suyos (los judíos) con un pequeño y escaso resultado.

3.ª fase (1, 14) Aparición visible del Verbo en medio de nosotros, con plenitud.

El Verbo como Dios en la primera fase ofrece a la humanidad múltiples medios para llegar a su conocimiento y amor, como dice S. Pablo y el libro de la Sabiduría [30].

No dice S. Juan que los paganos debieron conocer al Verbo en cuanto tal; se debe entender que debieron conocerlo y adorarlo como Dios, en cuanto Dios, y desearlo como Salvador. Por lo demás, dice Prat [31], los hombres no estaban dejados a sí mismos. Tenían detrás de sí la revelación primitiva, abundantes gracias sobrenaturales, que bien usadas, podían llevarlos, indirecta, pero infaliblemente a la justificación que tiene al Verbo Encarnado por autor y causa meritoria.

En la segunda fase, la acción del Verbo es más enérgica. Habita en medio de su pueblo. El éxito es mediocre y se puede decir en general que *los suyos no lo recibieron.* Pero entre la masa infiel del pueblo judío hubo siempre un núcleo de fieles y justos. A este grupo pequeño es al que dió "el poder llegar a ser hijos de Dios".

Estas últimas palabras nos revelan el extremo a donde llega el P. Prat. Aplica a la historia precristiana del Verbo hasta los vv. *12* y *13* en lo cual ni el mismo Knabenbauer está conforme, aunque llega hasta el v. *11*. Quedan imprecisos *Re, Sales, Lebreton* y *Durand* que le siguen en el v. *11*.

Durand nos da una razón por la cual los vv. *12* y *13* hay que entenderlos, por lo menos de una manera muy principal, del tiempo mesiánico. "*Creer en su nombre* (en la persona del Verbo Encarnado o de Jesucristo), es término propio de S. Juan que le ha

30. Rom. 1, 18-32; Sap. 13, 1-19.
31. I, 54, not. 1.

dado un sentido muy preciso. El nombre para corresponder a su función, debe revelar la naturaleza de la cosa que significa. En el Cuarto Evangelio el nombre más expresivo de Jesucristo, es el de Hijo de Dios. Aquel cree en su nombre que cree en su divinidad y se entrega a su virtud redentora".

La frase, pues, "*creer en su nombre*" y el sentido que tiene en S. Juan nos hace pensar inmediatamente no en el Verbo considerado en su eternidad y prehistoria, sino en el Verbo Encarnado, en Jesucristo, cuya divinidad hay que reconocer.

La manera como habla Knabenbauer deja entender que los vv. *12* y *13* no los refiere al Verbo preencarnado. Sí refiere en cambio con toda claridad el v. *10* y *11*. La venida del Verbo a los suyos son las diversas intervenciones y manifestaciones invisibles de Dios a su pueblo durante la prehistoria cristiana.

Así como en el verso *10* se siente Knabenbauer acompañado de la mayoría de los PP. antiguos y de muchos modernos, en la interpretación del v. *11* se siente solo.

"In v. 11 "*in propria venit*" omnes quos vidi sentiunt agi solum de Verbo incarnato".

Knabenbauer lo refiere a las dos épocas judía y cristiana. Prat, como hemos visto antes, da un paso más y lo refiere a sola la época judía.

¿Qué razones aduce Knabenbauer en favor de su sentencia singular como él la consideraba?

Dos principales: Praeprimis attendere oportet subiectum grammaticale prologi esse ὁ Λόγος, quod subiectum grammaticale in ipsa narratione evangelica nusquam habetur; in ipsa legitur Iesus etc. Ipso hoc usu conditio designatur diversa.

Insuper si de Verbo Incarnato qua Incarnato loqui vellet, sane mirum esset, si postmodum in v. *14* pergeret: *et Verbum caro factum est,* cum eventum hunc quem nunc narrat iam in antecedentibus notum supposuisset, vel saltem expectaremus nexum talem: in propria venit... *quia* Verbum caro factum est.

Nunc autem est narratio, qua serie quadam effertur, quid vera illa lux, Verbum pro mundo praestiterit, quid pro populo electo et quomodo tandem Incarnatione facta habitaverit in nobis et gloriam suam manifestaverit".

No negamos nosotros que el sujeto gramatical del Prólogo

sea el Verbo y que después no sale más en toda la narración del Evangelio.

Pero se trata de ver en qué sentido hay que tomar el Verbo, en qué estado lo considera S. Juan.

Hemos probado en la primera parte de nuestro trabajo que el Verbo, la Luz, el Unigénito, el Hijo Unigénito, Jesucristo eran nombres diversos de una misma persona y que la Luz, de la cual da testimonio el Bautista no podía ser sino el Verbo Encarnado presente de una manera visible en el mundo.

Toda esta argumentación bastante apriorística de Knabenbauer y de Prat parte de un falso principio y limitada inteligencia del estilo de S. Juan. Quieren establecer en el Prólogo un orden cronológico que no existe ciertamente. Y esta es la segunda razón que apunta Knabenbauer.

No hay en el Prólogo fases que se sucedan cronológicamente, como muy bien ha probado el P. Bover. Es más, hay ciertamente hechos históricos que se repiten, como el testimonio del Bautista.

Según el principio de cronología, que establece Knabenbauer, el único lugar indicado para hablar del Bautista y de su testimonio era el v. *15*, después que se ha tratado en el *14* de la Encarnación del Verbo.

Si trata dos veces del Bautista, es porque trata también dos veces por lo menos de Jesucristo, una bajo el nombre de Luz verdadera y otra bajo el nombre de Unigénito del Padre y el demostrativo *HIC*, que refleja abiertamente el paso histórico de Jesús ante el Bautista rodeado de sus discípulos.

Como el Evangelista ha pasado de su historia al Prólogo el verso *31* del cap. I y lo repite dos veces, así también ha pasado los nombres de Luz y de Vida con que repetidas veces se nombra a sí mismo Jesucristo.

El Prólogo no es una historia, sino "*summa historiae*".

Si el Verbo no aparece ciertamente en la narración evangélica, tampoco aparece en el Prólogo sino solo dos veces. Al principio en el verso 1, cuanto se trata de describir la persona de Jesús y en el medio, en el v. *14*, cuando se dice con toda claridad y realismo el modo cómo ha venido a la tierra, por la Encarnación. En el resto del prólogo no es el Verbo, sino la Luz, el nombre que designa la persona de Jesucristo. Nombre que él mismo se aplicó a sí en varias ocasiones.

La inversión cronológica y la reaparición distante de un mismo pensamiento son dos hechos indiscutibles en el Prólogo de S. Juan.

En el verso *10* tenemos tres proposiciones gramaticalmente independientes entre sí, unidas por la conjunción copulativa καὶ. No hay entre ellas orden cronológico. La creación del mundo (segunda proposición) es anterior a la presencia de la luz en el mundo (primera proposición).

No hay subordinación gramatical, pero sí la hay lógica, como observa Bover. Las dos primeras proposiciones están subordinadas a la tercera en el orden del pensamiento. "Estando, como estaba, en el mundo, el cual había sido hecho por él, el mundo no lo conoció".

La idea fundamental que el Evangelista ha querido resaltar en este verso es el hecho del desconocimiento del Verbo o de la Luz por parte del mundo. Para *calificar* la gravedad de ese desconocimiento están las dos primeras proposiciones que son verdaderos incisos. La alusión de la creación del mundo es evidentemente un eco del verso *3*. Tenemos, pues, repetida la idea de la creación, la reaparición estudiada de un pensamiento ya expuesto al principio.

La incomprensión de la luz por parte del mundo se repite tres veces en los vv. *5*. *10*. *11*.

Los enemigos de la Luz se repiten también con diversos nombres varias veces.

Son tinieblas en el v. *5*, mundo en el *10*, y los propios en el *11*. Todos estos son enemigos de la luz en la mente del Evangelista y repeticiones de una misma idea.

¿Nos extrañaremos ahora con Knabenbauer que el hecho más trascendental del Prólogo, la Encarnación del Verbo, su manifestación personal entre los hombres, se repita más de una vez con fórmulas distintas?

Los efectos bienhechores del Verbo se repiten también bajo diversas formas en todo el prólogo. Luz de los hombres, regeneración divina, gracia por gracia, gracia y verdad, conocimiento de Dios.

Inversión clara y manifiesta del orden cronológico, hablar de estos bienes del Verbo Encarnado, sobre todo del nacimiento espiritual y divino, que en cualquier sentencia, si no exclusivamen-

te, sí principalísimamente, se aplica a los tiempos mesiánicos, antes de mencionar la Encarnación en el v. *14*.

Y a nuestro juicio, los vv. *12* y *13* no pueden referirse sino a los tiempos novísimos de la Encarnación.

El nacimiento espiritual se da exclusivamente a los que creen en el nombre de Cristo, en su misión y persona divina. Este es el valor de la frase en todo el Evangelio de S. Juan, y así lo ha entendido, cuando poco antes ha dicho que la misión del Bautista era la de dar testimonio de la Luz para que todos creyesen (en la Luz).

¿Por qué hablar de una fe en el Mesías que había de venir, si poco antes, en el testimonio del Bautista se trata de una fe en el Mesías presente?

Si alguna gracia se ha de atribuir al Verbo Encarnado, es ciertamente la primera el que podamos nacer hijos de Dios. Ahora bien al final del prólogo se dice que toda gracia pertenece a la Nueva Economía de Jesucristo: "*La ley es de Moisés, la gracia y la verdad, de Jesucristo*".

Si en la Antigua Economía se daba la gracia, era por virtud del Verbo Encarnado, pero no es fácil probar que S. Juan en su prólogo considere esta gracia.

El estilo de S. Juan tiene mucho de cíclico y ondulatorio. Su pensamiento se desarrolla algo así como un tema musical que se deja y vuelve a tomar durante todo el proceso de la composición con intermitencias y reapariciones constantes. S. Juan no es analítico; no divide la materia en partes distintas para luego irlas desarrollando sucesiva y gradualmente.

Desde el principio expone en proposiciones generales todo su pensamiento que reaparece después en frases cada vez más precisas y claras hasta que se llegue a la última forma.

"Juan, dice Allo [32], integra lentamente su pensamiento. Lo presenta en bloque desde el principio, después lo desenvuelve con expresiones que apenas cambian. Parece como si el Evangelista no agotara nunca sus ideas. Tan vastas son y tan escasos los medios de expresión".

El pensamiento en S. Juan sigue siempre una línea ascendente en luminosidad.

Es lo contrario de San Lucas que, cuando habla de un perso-

---

32. E. P. Allo, O. P., *Saint Jean L'Apocalypse*, París. 1933, CCXVIII.

naje cualquiera, suele darnos desde un principio todo lo que sabe de él, S. Juan nos lo da también desde un principio, pero en fórmulas condensadas que necesitan mayor amplitud de onda. La progresión va siempre del general al particular.

"Consideraciones más abstractas o universales preparan la frase enérgica o cumbre que debe esclarecer y justificar la primera" [33].

Todo lo que nos ha dicho al principio del Prólogo raya en el *Verbum caro factum est.*

En el discurso eucarístico Jesús procede de la misma manera, por jornadas progresivas, del alimento espiritual en general nos lleva a la afirmación suprema: *Mi carne es verdadera comida.*

Las afirmaciones decisivas y decretorias van siempre después de otras subordinadas que las preparan.

Si se observa el discurso de la Cena se ve que todo gira en torno a tres ideas fundamentales: *amor, consolación* y *unión.*

Las tres ideas se repiten y aparecen en tres círculos concéntricos de onda siempre creciente.

Este mismo proceso se sigue en el Apocalipsis, según Allo [34], y en la primera carta de S. Juan. Es lo que llama él el arte de S. Juan.

La misma ley o arte se encuentra palmariamente en el Prólogo.

Cuatro ideas fundamentales se desenvuelven en él: la divinidad del Verbo, su acción bienhechora teándrica entre los hombres, el testimonio del Bautista, y la resistencia de las tinieblas.

Ideas que se desarrollan todas en tres círculos concéntricos de onda creciente.

I

a) Divinidad del Verbo Creador (1-3).

b) Acción bienhechora del Verbo vida y luz de los hombres (4-5).

c) Misión y testimonio del Bautista (6-8).

d) Resistencia de las tinieblas (v. 5).

2

a) El Verbo Creador viene al mundo (9-10).

33. Id. ib. CCXVII.
34. CCXIX.

b) Acción bienhechora dando la vida divina a los que le reciben. Se hace hombre y muestra su gloria (10-14).

c) Testimonio del Bautista (15).

d) Resistencia de las tinieblas (10-11).

3

Aquí se interfieren y se juntan en una misma onda las diversas ideas.

a) Los cristianos lo han recibido todo de su plenitud. El Verbo es el autor de la gracia y de la verdad (16. 17).

b) El Hijo Unigénito que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer (v. 18).

c) Sigue el testimonio detallado del Bautista como transición a la historia de Cristo y la actividad que toman ya ante él los enemigos de la luz (19-34).

Este arte propio en la exposición de S. Juan es la prueba más palmaria y fuerte en favor de la unidad de la manifestación única del Verbo en los días de su peregrinación.

Todos los autores que, como *Allo, Lagrange, Bover* y *Murillo,* mejor han penetrado estas maneras literarias de S. Juan son partidarios de esta única manifestación.

Lo notable es cómo Toledo y Maldonado en su tiempo llegaron a esta conclusión.

Toledo menos positivo y lingüista que Maldonado vacila una vez y rompe la armonía del conjunto.

Los vv. *5. 9. 11. 13.* los refiere a la gran manifestación del Verbo Encarnado.

Mas al llegar al verso *10* retrocede. Se hace cargo de la sentencia de S. Cirilo [35] que expone este verso de la presencia corporal del Verbo en el mundo, y se esfuerza por refutarla.

Las razones que da Toledo son las siguientes:

1) Este verso se refiere al Verbo y no a la luz.

2) *Mundus per ipsum factus est* conviene al Verbo sólo por razón de su divinidad.

3) Si se trata de Cristo en cuanto hombre no se ve qué relación puede tener el *per ipsum factus est.* Para conocer a Cristo en

35. *Contr. Jude. Libr.* I, cp. 7; cfr. not. 39.

su humanidad no parece importe el que haya sido hecho el mundo por él en cuanto Dios.

4) Ya había dicho antes que las tinieblas no le conocieron.

Todas estas razones son débiles y de fácil respuesta.

¿Qué dificultad hay en que el verso se refiera al Verbo y no a la luz si ambos son una misma persona? Y ¿por qué no se puede referir a la luz, aunque lleve el género masculino con una concordancia al sentido? Y es lo obvio, pues el nombre que inmediatamente precede es la luz.

Aunque la creación del mundo compete a Jesucristo por razón de su naturaleza divina, es evidente que también se puede atribuir a Cristo por razón de la Persona.

El inciso que alude a la creación está puesto para subrayar la ingratitud y responsabilidad del mundo en no aceptar a Jesucristo que era su Creador.

La cuarta razón de Toledo tampoco prueba. Aunque antes había hablado de la mala acogida que dispensan las tinieblas a la luz, ¿qué dificultad hay en que repita esta misma idea bajo otra forma? Ya hemos probado antes cómo cuadra esto en las maneras literarias de S. Juan.

Maldonado es más positivo y constante en mantener la unidad del Prólogo.

Gloria suya ha sido la de defender el primero de una manera científica y resuelta la unidad de manifestación del Verbo.

Desde el verso quinto en adelante no hay más que una actuación y manifestación del Verbo, la de Cristo.

Su originalidad, en oposición a Toledo, ha estado en sostener la manifestación mesiánica en el verso *10*.

Toledo, conmovido por la autoridad de los intérpretes que le precedieron, ha buscado razones de orden intrínseco y su ingenio se les ha dado, con mayor o menor acierto.

Maldonado, más positivo y lingüista, ha visto que las razones de orden interno, estaban por la presencia histórica y, admirado de la uniformidad y universalidad de la sentencia contraria, no ha retrocedido.

"Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fierit locum intelligant... Quasi de Verbi divinitate loquatur Ioannes qua, antequam in mundum veniret, in mundo

et ubique erat, omnia implens, omnia sustinens, omnia conservans, omnia gubernans: potuisse cognosci ab hominibus ex ipsa cognitione et contemplatione rerum".

Esta es en síntesis la sentencia adversaria y que tanto sorprende a Maldonado.

En su favor no encuentra más motivo que la probabilidad que le dan sus defensores. Examina las razones de orden intrínseco que suelen aducir y termina:

"Fateor, me praecipuam in hac interpretatione probabilitatem invenire, quod est omnium. Nam cum, remotis auctoribus, verba considero, perspicere mihi plane videor, Ioannem de Verbo loqui facto in carne".

Esta es la sentencia de Maldonado y la seguridad con que él la ve, cuando, dejados a un lado los autores, se adentra en la consideración misma del texto de S. Juan.

No nos extrañamos nosotros de la seguridad con que propone su sentencia, entonces tan nueva, al ver las razones que aduce en su favor. Veamos con qué precisión y claridad razona.

Dos razones fundamentales aduce Maldonado. La primera la toma del verso inmediatamente siguiente. En el v. *11* se trata con toda evidencia del Verbo presente corporalmente en el mundo, luego también en el verso *10*, pues el contexto es el mismo. Esta razón vale sobre todo contra Toledo que admite el sentido del v. *11*.

La segunda razón la toma del mismo v. *10*. Aquí se habla de un conocimiento que el mundo ha podido tener del Verbo y que no ha adquirido por culpa suya. Esta queja en S. Juan tiene mucho más sentido si se trata del conocimiento que los hombres pudieron adquirir de Jesucristo a su paso por el mundo, que si se aplica al conocimiento general del Verbo en cuanto Dios por la sola creación. S. Juan en todo su Evangelio no habla sino del primer conocimiento, aunque la Escritura, sobre todo S. Pablo, hable del primero en contextos totalmente distintos del nuestro. Oigamos ya al mismo Maldonado.

1.ª razón: "Quis enim non videt eodem contextu, eodem tenore, ac proinde eodem sensu, dici: *In mundo erat*, quo statim dicit: *In propria venit?* Cum autem dicit *in propria venit*, haud dubie de adventu in carne loquitur: ergo et cum dicit, *in mundo erat*, loquitur de eius in carne conversatione. Nec mihi quisquam

obiciat prius dicendum fuisse, venisse in propria, deinde in mundo fuisse, si de eius in vita loquebatur. Si enim istas consectari libet subtilitates, obiciam et ego, si in mundo prius erat, quomodo in propria venit? Non loquebatur subtiliter, sed theologice Divus Ioannes".

2.ª razón: "Deinde cum addit: *et mundus eum non cognovit;* non dubium, quin mundi caecitatem reprehendat, quod, cum potuerit ac debuerit Verbum sui auctorem agnoscere, errore occaecatus non agnoverit. Ante Incarnationem autem non video quomodo aut debuerit, aut potuerit Verbum mundus agnoscere. Nam ut Deum ex ipsa rerum conditione, ut ait D. Paulus [36], cognoscere potuerit, certe Verbum, id est, personam Filii non potuit. Constans enim omnium theologorum sententia est, unum quidem Deum ex rebus effectis cognosci posse, tres vero personas non posse".

3.ª razón: "Multo etiam uberior, multo vehementior sententia est, ut mundi simul caecitatem, simul malignitatem arguat, quod auctorem suum, quem coram videbat oculis et, ut ait idem Ioannes [37], manibus contrectabat, agnoscere noluerit".

4.ª razón: "Nec intelligo quorsum hic Ioannes de Verbo ante Incarnationem loqui possit, cum praecedentia omnia... et omnia sequentia de illo iam carne facto intelligantur".

Esta última razón sobre el contexto que inmediatamente precede y sigue tiene especial fuerza contra el Cardenal Toledo, ya que él, como hemos visto antes, todo, fuera de este verso *10*, lo aplica al Verbo hecho carne.

Alguno podía objetar el tiempo del verbo substantivo *Erat* del cual ha usado S. Juan al principio, cuando trataba del Verbo en su eternidad. Al referirse al tiempo concreto de su historia en el mundo hubiera sido más propio usar el perfecto.

A esta dificultad responde con amplio conocimiento del griego Maldonado.

"Nec verbum imperfecti temporis magis illam quam hanc nostram opinionem iuvat. Nam graece quidem ἦν utriusque temporis imperfecti et perfecti vim habet".

Es esta una observación que todos los modernos reconocen y confirman con variedad de ejemplos. El mismo Maldonado nota al explicar el valor del *erat* en el primer verso del prólogo, cómo

---

36. Rom. I, 19-21.
37. I Jn. I, I.

el traductor de la primera carta de S. Juan, ha traducido por *fuit* el impf. griego. Y es que el verbo ser en griego, careciendo de forma de aoristo o perfecto, la suple con el imperfecto.

Además de esta solución gramatical, tomada del empleo supletorio del imperfecto griego, aduce Maldonado otra del sentido y variedad del tiempo imperfecto mismo.

"Adde, potuisse et graece Ioannes et latine veterem interpretem cum de Verbo iam carne facto ageretur, hac de causa imperfecto potius, quam perfecto uti tempore, ut significaret Verbum non ad momentum modo temporis apparuisse, quod poterat verbum praeteritum indicare; sed diu in mundo inter homines fuisse versatum, quod declarat praeteritum imperfectum, quemadmodum si dixisset: in mundo versabatur, in mundo habitabat, et mundus eum non cognovit, inter manus eum mundus habebat, et recipere ac tenere noluit".

Y este es el sentido propio y general del tiempo imperfecto: significar la presencia de una acción o persona con relación a otra acción pretérita y pasada.

El Verbo estaba presente en el mundo en aquel tiempo pasado en que sus enemigos, los judíos sobre todo, se negaron a recibirlo.

Termina Maldonado la defensa de su original sentencia confesando que ha encontrado en Gaudencio su misma interpretación.

Se trata de S. Gaudencio Obispo de Brescia, íntimo de S. Ambrosio, ordenado el 397. Se encontraba en Oriente al ser nombrado Obispo y por insistencia de S. Ambrosio, aceptó el Pontificado. Su fiesta se celebra a 25 de Octubre. Conservamos de él 21 sermones.

Maldonado hace alusión a un párrafo del sermón XII; sus palabras son estas: "Etenim seducens humanum genus, ut derelicto Deo, ipsum Satanam per simulacra coleret manufacta, principatum violenter tenuit et exercuit tyrannidem in tantum, ut advenientem verum principem suum non cognosceret mundus, ipsius quippe diaboli praestigiis obcaecatus. Nam in mundo erat Christus, ut Evangelista testatur, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit" [38]. "Ex quibus verbis, nisi fallor, perspicuum est ita Gaudentium hunc locum intellexisse, ut

38. PL 20, 930; cfr. CSEL, 68.

mundus reprehendatur quod Christum ad se in carnem venientem non agnoverit".

El hecho de que S. Gaudencio dé como obvia esta interpretación, prueba que en el siglo IV había otros que lo entendían de la misma manera. Puede, pues, Maldonado defenderse de cualquier nota de innovación y contra los que dijeren que su sentencia fué desconocida de los Padres.

No cita Maldonado en su favor a S. Cipriano, pero ya Toledo lo pone como partidario de la misma interpretación.

S. Cipriano la supone como obvia y aplica con toda naturalidad a los judíos este verso en el mismo orden y plan que les cuadra 3, 18 s.

Estas son sus palabras:

"Item in Evangelio suo (cata Ioannem): fuit lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In hoc mundo fuit, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.

Item illo: Qui non crediderit, iam iudicatus est, quia non credidit in nomine unici Filii Dei. Hoc autem est iudicium, quoniam lux venit in saeculum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem" [39].

En este texto de S. Cipriano se debe notar, además del sentido obvio que tiene de la oposición e incredulidad que Cristo encontró entre los judíos, el tiempo perfecto con que traduce el griego de S. Juan. Donde la Vg. pone *Erat* S. Cipriano ha puesto *fuit*.

Esto es una prueba más en favor de la primera solución que daba Maldonado a la dificultad que alguno podía encontrar en el tiempo imperfecto del verbo substantivo.

De toda esta larga disquisición podemos concluir el acierto de Maldonado que ya a fines del siglo XVI, con el sentimiento de verse solo o casi solo, entre todos los exegetas antiguos y de su tiempo, refiere todos los versos del Prólogo, con excepción de los 3 primeros que tratan abiertamente de la Persona del Verbo en su eternidad, a la vida terrena del Verbo, a Jesucristo, Verbo-Dios

Maldonado ha llegado a esta conclusión por su intuición y seria consideración del texto mismo de S. Juan y su interés en in-

39. *Testimonium adv Jud.* lib. I, 7; CSEL, III, 44-45 (PL 4, 71).

terpretar siempre el texto sagrado de una manera objetiva y positiva. No basta que muchos de estos versos se puedan aplicar al Verbo como Dios antes de su venida al mundo; es preciso que S. Juan haya pensado así. Y todo hace creer que el Evangelista, pasados los primeros versos de introducción, no tiene en su mente sino lo que él había visto y palpado, aquel de quien se proponía escribir, el Verbo Encarnado.

Hoy Maldonado no está solo, aunque no sean los más los que le siguen. Le siguen abiertamente dos españoles de gran autoridad: *Bover* y *Murillo,* y además *Fritz Tillmann,* profesor de la Universidad de Bonn.

Lagrange no se declara tan abiertamente; su conocimiento del estilo de S. Juan le inclina, pero no se atreve a romper con la interpretación tradicional.

Allo, profesor en la Universidad de Friburgo, es más decidido en la introducción que tiene al Apocalipsis.

Braun y *Vosté* dejan entender que siguen esta sentencia, cuando ponen como título que desde 6-13 se trata de la Encarnación del Verbo en el mundo. Pero excluyen el verso 5 y ni explican ni mencionan la diversidad de setencias.

III. La Plenitud del Verbo.

Hemos visto hasta el presente en las dos partes que preceden la unidad de persona que reina en el Prólogo y la unidad de manifestación de esa misma persona. Nos queda por ver la unidad de los bienes que comunica.

La descripción que hace S. Juan de la persona del Verbo como Dios y su aparición y venida al mundo tienen un fin palpable y concreto que S. Pablo llamaría "la filantropía del Dios Salvador nuestro" [40].

Dios aparece en la tierra con fines puramente filantrópicos, de amor a los hombres, en un plan de munificencia real. Los bienes que trae a los hombres S. Juan los designa con nombres tan bellos y humanos como *vida* y *luz, gracia* y *verdad.* La comunicación de estos bienes la llama *lucir, iluminar, revelar los secretos de Dios.*

40. Tit. 3, 4.

Los agraciados con estos bienes reciben el *poder de ser hijos de Dios, nacen de Dios, ven su gloria, la gloria del Unigénito del Padre, reciben de su plenitud, gracia por gracia.*

No exige el Verbo más que una condición: que los hombres crean en su nombre o que lo reciban. Esta es la misión preparatoria del Bautista, decir quién es el Verbo para que todos crean en él.

Desgraciadamente las tinieblas se *oponen* a la luz; el mundo *no conoce* la luz; los que debieran ser de la luz, *los suyos, no la quieren recibir* [41].

¿En qué plano se mueve S. Juan, al expresarse en estos términos? ¿De qué vida y de qué luz habla, de qué fe, de qué resistencia por parte de los hombres?

He aquí otra serie de preguntas cuya respuesta divide también a los autores.

Nosotros vamos principalmente a examinar las interpretaciones de nuestros dos grandes exegetas, Toledo y Maldonado, para deducir la grande unidad de pensamiento que hay en el Prólogo de S. Juan.

1. El principio de recta hermenéutica.

Ya desde un principio, podemos establecer esta base.

Si S. Juan en todo el Prólogo mira esencialmente al Verbo Encarnado, como hemos demostrado en la segunda parte, es claro que los bienes en cuestión, han de ser los que Jesucristo trae a la tierra, la buena nueva de los Sinópticos, su Evangelio, los bienes que después expone largamente el mismo S. Juan en todo su libro.

Esta es la mente clara de Toledo.

"Quae Ioannes in suo exordio proposuit respondent iis, quae postea in sua historia evangelica diffusius narrat" [42].

"Constat profecto hoc Joannis exordium confectum esse magna ex parte ex iis quae ipse in Evangelio suo a Christo esse dicta et pronuntiata narravit et quae in epistolis propriis exposuit" [43].

La verdad de estos principios de Toledo se puede probar muy

41. Cfr. 1, 12, 7, 8, 5, 10, 11.
42. Annot. XX.
43. Annot. XVIII.

bien haciendo un análisis general del contenido lógico del prólogo y del Evangelio.

Cuatro ideas fundamentales se observan en el Prólogo.

1) La unidad de Jesucristo con el Padre (1-3). Esta doctrina se repite con mucha frecuencia en todo el Evangelio, sobre todo en aquellos discursos apologéticos que caracterizan el trato de Cristo con sus adversarios [44].

2) Los bienes de Cristo bajo la idea de vida y luz, dominan el prólogo y todo el Evangelio [45].

3) Las pruebas o testimonios en favor de la realidad de su persona y de su acción bienhechora. En el prólogo dos veces el testimonio del Bautista. En el Evangelio los primeros discípulos de Cristo se le acercan orientados por la palabra del Bautista. Vuelve Jesús a Judea y se hace constar un último testimonio del Bautista [46].

De Jesús da testimonio Moisés, el Padre, las obras del Padre. El mismo Evangelista escribe su Evangelio para dar testimonio de lo que ha visto y sabe que su palabra es verdadera. [47].

Testimonio, dar testimonio, es una de las palabras más propias de S. Juan, como puede verse en cualquier concordancia o diccionario.

4) Hay finalmente una idea que resalta en el prólogo dentro de su brevedad y que no cesa de aparecer en todo el Evangelio. Es lo que alguien ha llamado el tono trágico de S. Juan, su carácter dramático.

"Tanto en el Apocalipsis como en el Evangelio, dice Allo [48], se observa este carácter esencialmente dramático. Si la historia del mundo se presenta como una lucha perpetua entre dos potencias contrarias, *Cielo* e *Infierno, ciudad de Dios* y *del Diablo, el Cordero* y *el Dragón;* la historia de Cristo en el Evangelio es asimismo el conflicto entre "*la luz que luce en las tinieblas*" y las tinieblas del mundo que quieren ahogarla en vano. Todo lo que hay en el mundo "es *concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida*". El ministerio de Cristo es la trágica ilustración de esta irreductibilidad. En uno y otro libro se

44. Cfr. cc. 5. 6. 8. 10. 14.
45. Cfr. cc. 3. 4. 9. 5. 6. 11. 15.
46. 3, 22, 36.
47. 5, 45-47; 5, 31-44; 19, 35; 20, 31; 21-24; 1 Jn. 1, 1-4.
48. CCXI s.

trata en primer lugar de un conflicto entre grupos humanos, de personas, no de una lucha interior psicológica, como en S. Pablo, entre la carne y el espíritu.

La antítesis es una ley del Evangelio y del Apocalipsis... El Evangelista lo concibe todo a manera de conflicto y de oposición".

Esta ligera comparación entre el prólogo y el Evangelio nos confirma en la idea expuesta por el cardenal Toledo de que el Prólogo, si sirve para interpretar el Evangelio, puede también ser interpretado por el Evangelio y que sin conocer el Evangelio no se puede entender el Prólogo, pues es una síntesis de las páginas que le siguen.

Lamentables desviaciones u olvidos de este sabio y objetivo principio de Toledo, conducen a estériles y errantes fluctuaciones en la exegesis de muchos autores.

2. La vida en el prólogo.

Tres veces por lo menos hace S. Juan mención de la vida en el prólogo.

In ipso vita erat et vita erat lux hominum.

Quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri. Qui... ex Deo nati sunt.

Implícitamente habla de la vida que nos da Cristo, cuando dice que *todos hemos recibido de su plenitud.*

¿Cuál es la idea exacta y precisa que S. Juan expresa en estos versos? Las frases son amplias. Por esto no se ha de extrañar que los autores se dividan en su explicación.

Desde luego, conviene advertir que todos están unánimes en el sentido de la filiación divina, a que alude en los versos *12* y *13*. Se trata evidentemente de la adopción sobrenatural que se nos confiere a los creyentes en el Bautismo, por virtud de los méritos de Jesucristo; es el segundo nacimiento; nacimiento espiritual y por el agua de que habla Jesús a Nicodemus.

La dificultad del verso *12* no está en determinar la clase de vida o filiación, sino en explicar la frase del Evangelista: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* ¿Por qué ha dicho *dedit potestatem* y no ha dicho llanamente *filios Dei fecit?*

Confesamos que la respuesta a esta pregunta del todo secundaria no nos satisface ni en Toledo, ni en Maldonado.

Toledo nos responde haber puesto S. Juan *potestatem,* porque la mera fe no constituye hijos de Dios, si no va acompañada de la caridad y el bautismo. El simple catecúmeno, dice Toledo, cree y se halla en este estado de que habla el Evangelista en su prólogo: *potest fieri filius Dei,* si recibe el bautismo.

Oigamos a Toledo.

"Perdifficile dubium est, cur non dictum sit, dedit eis, qui Chritum receperunt, filios Dei esse, sed potestatem habeant ut filii Dei fiant" [49].

Toledo expone hasta ocho explicaciones distintas de los Padres y de algún autor moderno. Y termina de esta manera:

"In tanta responsionum varietate, mihi dicendum congruentius fortasse videtur quod superius etiam adnotavi: scilicet per fidem hominem non fieri nec renasci filium Dei, sed per baptismum, qui dat gratiam filiorum; per fidem autem solum datur potestas renascendi per baptismum, qui regenerat et facit filios Dei solos credentes in Christum: ii enim soli gratiam adoptionis recipiunt, quam Baptismus solet dare, etiam voto susceptus" [49].

Esta sentencia nos parece ajena a la mente de S. Juan y del contexto.

Si se compara el verso *12 dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius*: con el verso *13* donde abiertamenmente se explica y se dice quienes son los que reciben ese poder, se ve que no se trata de una simple potencia, sino de una potencia o facultad que implica *el hecho* y *la realidad*: *qui ex Deo nati sunt.*

Además, esto se podía suponer desde el momento en que consta que creer en Jesucristo para S. Juan no es simplemente un acto de la inteligencia, sino también un acto de la voluntad que implica la realización de cuantas obras se exigen para la justificación. Por tanto en la frase "*creer en su nombre*" va incluído el deseo y la suscepción del Bautismo [50].

Aunque sea, pues, verdad lo que dice Toledo, no nos parece que entra en el texto de S. Juan.

Maldonado empieza, como Toledo, confesando la dificultad de la expresión.

---

49. Annot. XXXIV.

50. Sobre la importancia y sentido de la fe en S. Juan cfr. J. Lessel, *de natura et momento fidei quid eruatur ex Evangelio S. Ioannis* VD 20 (1940) 19-28; 85-93; 241-255.

"In verbis quae sequuntur magna creditur esse difficultas, quomodo Christus iis qui se receperint, potestatem dedisse dicatur, ut fierent filii Dei, cum, iam recipiendo ipsum, filii dei facti essent".

Y que recibir a Cristo sea lo mismo que ser hijos de Dios, lo deduce Maldonado, como hemos antes mencionado contra Toledo, del verso inmediatamente siguiente.

"Ipsum enim recipere, esse filium Dei fieri... verba paulo post sequentia confirmant: Qui non ex sanguinibus... sed ex Deo nati sunt. Eos enim, quibus potestatem dedisse dicit, ut filii Dei fierent, ex Deo iam natos fuisse ait. Quid autem est aliud filium Dei esse, nisi natum esse ex Deo?"

No conoció Maldonado la explicación de Toledo, la menciona como sentencia de S. Cirilo, Teofilacto y Paciano [51].

Su juicio es el siguiente:

"Probabilior haec est, sed adhuc illud manet: Quomodo filii non erant, qui iam ex Deo nati erant?"

Maldonado abraza como explicación más probable una tercera que menciona Teofilacto y que Toledo dice siguen algunos autores modernos.

Estas son las palabras de Maldonado: "Itaque altera Theophilacti solutio magis placet; ut filios Dei Ioannes vocet eos qui filiorum fruuntur hereditate, qui in caelo quasi in domo Dei sunt. Eos enim Scriptura propriae filios apellat... Hac ratione nihil in loco manet difficultatis. Nam iis qui iam vere erant filii Dei, quique non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati erant, potestatem, id est ius dedit, ut haeredes quoque illius fierent, quod est alio sensu filii Dei".

Como se ve, para Maldonado hay dos filiaciones: una en este mundo que termina en otra de la eternidad y es la completa y definitiva. S. Juan habla de la primera en el verso *13* y de la segunda, de la definitiva y completa en el verso *12*.

Esta sentencia tiene sus dificultades en el mismo texto de S. Juan, como observa Toledo.

---

51. S. Cir. Lib. I, cp. 4 (PC 73; 1, 51).
S. Paciano, *Lib. de poenit. contr. Nov.* según Maldonado, pero está en *Serm. de Bapt.* (PL 13, 1093).
Teofil. in In. (PG, 123, 1154).

Veamos cómo la explica y refuta Toledo.

"Tertia est ut per hanc potestatem intelligamus adoptionem filiorum perfectam, quae in gloria datur: sunt quidem in hoc saeculo filii, adhuc tamen minus perfecte adoptati; et propterea dictum est, recepisse potestatem filios Dei fieri, quia id nondum consecuti sunt...

Haec responsio ut convenientior placet nonnullis ex recentioribus, vere tamen non solvit difficultatem.

Nam Evangelista loquitur de prima filiorum adoptione, quam accipiunt eum recipientes: de qua, cum nondum quidquam dictum esset, non erat cur de adoptione futura loqueretur, maxime quia dicitur fieri filios Dei: quando autem gloriam consequitur iustus non tunc primum, sed ante fit Dei filius; tunc vero consequitur haereditatem filio debitam" [52].

Estas razones de Toledo parecen concluyentes. S. Juan no habla aquí sino de la filiación en la vida, que es la misma que la de la eternidad.

Cuando los justos entran en la gloria no reciben una filiación nueva, sino perfección en la misma y sobre todo reciben la herencia del cielo que les corresponde como hijos verdaderos que ya antes eran.

Los modernos con Zorell [53] notan la diferencia entre δύναμιν que significa mera potestad o potencia y ἐξουσίαν, la palabra que emplea aquí S. Juan y que puede significar título o facultad jurídica.

Jesucristo da a los que creen en él, tomando la fe en el sentido amplio en que la toma S. Juan, un título de adopción divina, una facultad jurídica que *ipso facto* tiene su realización en el orden real, como expresa el verso inmediatamente siguiente. Es un derecho enteramente gratuíto y que nos viene del mismo Dios. Ya con esto indica también la diferencia que hay entre nuestra filiación y la de Cristo que es natural y *ab intrínseco*.

El verso *13* que sigue no hace sino explicar esta misma filiación divina, remontándose al origen de su nacimiento y comparándola con la vida natural también en su origen.

---

52. Annot. XXXIV.

53. Cfr. Vosté, p. 56; Zorell, Murillo, Knab., Simón-Prado, Durand (derecho y potestad efectiva); Fillion, Tillmann.

La dificultad mayor está en el verso 4, cuando se trata de averiguar el sentido que tiene la palabra *vida.*

Dejando a un lado la variedad de sentencias sobre la puntuación, y ateniéndonos, con la inmensa mayoría de los autores antiguos y modernos, a la que adopta Merk en su edición crítica, tratemos de averiguar el sentido, según Maldonado y Toledo.

Maldonado nos expone la diversidad de opiniones.

"Hactenus certus est sensus, significari his verbis *in ipso,* id est in Verbo, vitam fuisse, sed quomodo in illo vita fuisse dicatur, id quaeritur".

¿De qué vida se trata y en qué sentido está en el Verbo?

¿Se trata de la vida absoluta del Verbo, sin orden a las creaturas, o de la vida del Verbo como principio de la vida de las creaturas?

Y después ¿qué vida? ¿La puramente natural o la sobrenatural?

"Quidam, dice Maldonado, sic intelligunt, ut idem sit in ipso vita erat et ipsum vita erat. Vivus est enim sermo Dei" [54].

Esta sentencia es inadmisible por las razones que da Maldonado.

"Id quidem verum est... sed quo minus credam hoc Ioannes dicere voluisse, multa me movent.

Primum quod id erat dictum supervacaneum, cum proximis dixisset verbis, Verbum illud fuisse Deum; cui enim dubium esse poterat vitam, id est, vivum esse si Deus erat?

Deinde quod de vita, sicut et de luce hominum loqui videatur...

Praeterea, quod vix mihi persuadere possim dicturum fuisse Ioannem *in ipso vita erat,* si tantum dicere voluisset, vitam habuisse aut fuisse vivum. Dixisset enim recte, ipsum vita erat".

Estas razones prueban que no se trata de la mera vida del Verbo en sí y absolutamente considerada.

Si no se trata de la Vida absoluta del Verbo, por la que él vive en sí mismo considerado, ¿se trata de una vida que dice relación a las creaturas...? ¿La vida en general, la natural, la sobrenatural exclusivamente?

Son bastantes los autores que la toman en un sentido amplio

---

54. Hb, 4, 12.

que abarca todo género de vida y que algunos la aplican exclusivamente a la vida natural... Por no citar más que a los modernos, la aplican a la vida en general *Sales, Durand, Fillion, Lepicier, Simón-Prado, Braun.*

"No es raro, dice Murillo, interpretar esta luz y vida de dones naturales concedidos al hombre por la simple creación natural".

Vosté cita entre los antiguos como gran defensor de la vida en general a Teodoro de Mopsuestia y, entre los modernos, a *Van Hoonacker.*

"A creatione universali omnium descenderet Evangelista ad viventia, deinde ad nobiliora entia seu viventia ratione praedita. Consideraretur ergo *creativus* influxus, in specie, quoad viventia et quoad homines..."

La mayoría de los autores que defienden esta idea de la vida general no excluyen la sobrenatural. Es más, creen que de esta sobre todo se trata. *Fillion* es de los más explícitos. Se trata de la vida en todas sus formas y en todas sus manifestaciones, según los diversos géneros y propiedades de las creaturas: vida física, vida intelectual y vida moral: vida natural y vida sobrenatural; vida del tiempo y vida de la eternidad. "No hay por qué restringir. En toda clase de vida el Verbo es la fuente".

Con todo, bastantes de los autores modernos como *Kenabenbauer, Re, Ceulemans, Lagrange, Lebreton, Prat, Vosté, Tillmann, Murillo* y *Bover,* lo entienden exclusivamente de la vida sobrenatural por la gracia, la misma vida que se comunica a los que creen en el Verbo.

Esta es la sentencia de nuestros dos grandes autores, como vamos a ver.

Maldonado nos dice que no puede aprobar la sentencia de los que entienden aquí por vida aquel poder y virtud propia del Verbo Dios para crear, conservar y gobernar el mundo en general.

Se trata de una vida propia de los hombres. En relación a ellos

"Proprie enim de hominibus loquitur. *Et vita erat lux hominum*".

Por el mismo motivo no puede convenir con aquellos modernos que hablan de una vida natural, en el sentido de que el Verbo es fuente de toda vida.

"Quorsum enim dixisset? Egerat, inquiunt, de primo rerum genere, quae esse sine vita habet; agit nunc de viventibus, post de homine, qui praeter essentiam et vitam etiam rationem habet. Probabilis coniectura, si Aristotelem interpretaremur; nunc autem Ioannem Evangelistam et piscatorem interpretamur, non aristotelico, sed divino spiritu loquentem".

Dentro de esta ironía con que deshace la sentencia contraria, hay un gran fondo de verdad.

Veamos cómo razona ya positivamente su interpretación.

"Verum ego sensum esse arbitror, ut de vita spirituali hominum loquatur Ioannes. Egerat enim de Verbo ipso per se, ubi fuisset et quid esset. Agit nunc de eius ad nos adventu... deque eius causis: cur non semper mansisset apud Deum... Docet propterea venisse, ut vitam et lucem hominibus afferret, quae in illo erant solo... Hoc ex adiunctis manifestum est... agit enim de homine solo: *et vita erat lux hominum*".

Maldonado indica la razón del contexto próximo y también la del contexto remoto, del uso que hace S. Juan en el Evangelio de esta palabra "vida" y del sentido espiritual que le da.

Quien más ampliamente desarrolla esta razón del contexto remoto es el Cardenal Toledo. Sobre las sentencias contrarias casi no dice nada; se contenta con enumerarlas. La propia de la vida espiritual y sobrenatural la prueba sólidamente.

"Vita enim haec, quae in Verbo esse dicitur, est qua homo vivit secundum Deum, quae fit per gratiam et consummatur in aeternum per gloriam: et ad hanc nobis elargiendam Verbum caro factum est.

Haec est quam Evangelium nuntiat et quam ipse Ioannes... semetipsum exponens, nos docuit, dicens: "*Vitam aeternam dedit* nobis *Pater et haec in Filio eius est.* Propter hanc Petrus Christum *auctorem vitae* et Ioannes ipse *verbum vitae, et vita manifestata est, et vidimus et testamur et annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat apud Patrem et apparuit nobis*" [55].

Sigue después Toledo exponiendo cómo todos los escritos de S. Juan están llenos de esta vida sobrenatural y graciosa [56].

---

55. 1 Jn. 5, 11; Act. 3, 15; 1 Jn. 1, 1. 2.
56. Cita Jn. 4, 14; 5, 40; 6, 47; 8, 12; 10, 10; 11, 25; 14, 6; 17, 2; Annot. XVIII.

3. La Luz en el prólogo.

Luz es el nombre que aparece más veces en el prólogo. Seis veces explícitamente. Además tenemos los dos verbos *lucet* (φαίνει) e *illuminat* (φωτίζει).

¿Cuál es su sentido propio y preciso?

En varios versos (7. 8. 9.) es claro su sentido y designa abiertamente la persona del Verbo Encarnado.

Según nosotros, siguiendo a Toledo y Maldonado, también designa al Verbo Encarnado en el verso 5 "*Et lux in tenebris lucet*" conforme hemos probado antes. Para los otros autores se refiere sencillamente al Verbo como Dios.

En todos estos casos la Luz tiene un sentido personal y divino.

El verso más discutido es el *4 Et vita erat lux hominum.* Maldonado nos dirá que la mayoría de los autores refieren esta frase a la luz natural de los hombres, esto es a la luz de la mente y de la razón. Cita a S. Juan Crisóstomo, a S. Cirilo, a Teofilacto y a Ruperto.

Este mismo es el sentir de todos aquellos autores modernos que dan a la vida un sentido amplio y general.

El Cardenal Toledo es quien más amplia y profundamente trata esta sentencia.

"Antiqui Patres non consentiunt in exponenda hac luce hominum". Y a continuación enumera tres sentencias distintas.

Todas tres convienen en referir la luz al Verbo mismo.

La primera la refiere al Verbo en cuanto creador del hombre racional. "Et Verbum hominibus auctor est luminis, quo capaces sunt rationis et intelligunt".

Las dos siguientes sentencias convienen en referir la luz al Verbo, autor del orden sobrenatural, de la luz sobrenatural de la fe en el hombre. Discrepan solamente en el tiempo. Unos lo aplican al Verbo ya antes de la Encarnación, otros solamente al Verbo Encarnado.

Para Toledo, lo mismo que para Maldonado, es cierto que no se trata aquí de la luz natural, sino solamente de la sobrenatural de la fe.

Las razones son, según Toledo, las siguientes:

1.ª) Se trata de una luz que lleva a la vida eterna y esta no es la natural, sino la sobrenatural de la fe.

2.ª) La luz natural no es efecto del Verbo solo, sino obra de toda la Trinidad. La luz sobrenatural de la fe es, en cierto sentida, propia del Verbo, porque se nos da en consideración a su venida por la Encarnación.

3.ª) En el Evangelio no se trata de la luz natural, sino de la luz sobrenatural.

4.ª) Finalmente, a continuación dice el Evangelista que Juan da testimonio de la luz.

Ahora bien, el Bautista no habla del Verbo, fuente y origen de la luz natural, sino del Verbo autor de la luz sobrenatural.

No tiene dificultad Toledo en que se llame al Verbo luz también por su acción sobrenatural en los hombres, aun antes de su Encarnación.

Pero se trata de una anterioridad meramente temporal, no de virtud y eficacia. Esto lo explica así Toledo:

"Christus enim Deus et homo, non solum post adventum suum, sed etiam ante, sui radios emisit, et sicut pro omnibus prioribus et posterioribus mortuus est, ita etiam eos illuminavit, ut fructum mortis perciperent. Lux ergo dicitur Verbum in carne, qui Christus est, ita tamen ut nondum carne suscepta, lux sit, sicut sol, qui antequam orientem ascendat, solet radios emittere et mundum illuminare.

Quamquam fatendum est, multo magis iluxisse hominibus lucidiusque splenduisse post adventum, sicut sol post ascensum suum" [57].

Estas palabras de Toledo nos explican también en qué sentido se deba entender el *lux lucet in tenebris* y aquellas otras: *Illuminat omnem hominem.*

Estas dos acciones, las refiere Toledo, lo mismo que Maldonado, al tiempo de la Encarnación, a los días de Cristo en la tierra, y se trata de una iluminación espiritual, sobrenatural. La doctrina de Cristo, su vida, sus obras son la luz de los hombres. Luz para el entendimiento y luz tambión para la voluntad. La luz en S. Juan es verdad y gracia.

En el entendimiento obra en el sentido propio de iluminar, y en la voluntad obra en el sentido de mover hacia el bien. Cristo es

---

57. Annot. XX.

luz en cuanto es norma de fe y norma de vida, deshaciendo las tinieblas del entendimiento con su doctrina y las del corazón con su moral y gracia.

Para Toledo la luz tiene siempre un sentido personal y divino. En el Prólogo está siempre por el Verbo Encarnado, aun en nuestro verso *4*.

Dos accepciones tiene la palabra "vita" en este verso, según Toledo, creada e increada, participada e infinita.

"In Scriptura enim aliquando Verbum vita, aliquando in Verbo dicitur esse vita. Et quamvis in utraque locutione idem sit sensus, nempe Verbum esse auctorem et causam vitae nostrae, tamen non est eadem nominum significatio. Quando enim Verbum dicitur vita, tunc vita accipitur pro *ipso* Verbo, qua ratione est vitae causa...

Quando autem in Verbo dicitur esse vita, tunc vita accipitur pro ipsamet vita, quae datur in Verbo et cuius causa est Verbum. *Haec vita in Filio eius est*" [58].

La razón de esta interpretación la encuentra Toledo en la misma diversa construcción y en el uso del artículo griego.

"Magno consilio utraque locutione Ioannes in presenti usus est; dixit enim "*in ipso erat*" ubi vita pro ea quam Verbum efficit et dat nobis, ponitur. Postea subiungit: *Et vita erat lux* ubi vita pro ipso Verbo, quod est causa vitae accipitur. At ut haec distingueret, priorem vitam sine articulo, posteriorem cum articulo pronuntiavit".

La vida, pues, en la segunda frase es el mismo Verbo, según Toledo. La vida, el Verbo en cuanto fuente de vida sobrenatural para los hombres, era la luz de los hombres.

Nota también Toledo que Luz lleva artículo: era la luz. "Ut ipsum idem Verbum significaret".

El Verbo vida es también Verbo luz de los hombres. Sujeto y predicado, por tanto, se toman en sentido personal, por el Verbo mismo.

La explicación nos la da el mismo Toledo, al principio de su comentario: "Eiusdem Verbi alium effectum exponit Evangelista. *Vita*, inquit, *erat lux hominum*. Ac si diceret, Verbum in quo vita erat hominibus se manifestavit et splendentes radios, ut ab hominibus agnosceretur, et per hanc agnitionem vitam conseque-

---

58. Cita Toledo Jn. 14, 6; Col. 3, 4; 1 Jn. 5, 11.

rentur, sparsit... Ideo Verbum lux erat hominum. Omne enim quod manifestatur lux est... Ad vitam assequendam necessarium est... lumen, quo Verbum hoc luceat in cordibus nostris. Non enim vivere facit, nisi quos fide sua illuminat Christus. Ideo dicebat: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Quod planius Ioannes exposuit: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum*" [59]. "Ac si diceret: vita non sum nisi iis quibus lux sum".

Entre los modernos el P. Murillo sigue resueltamente esta interpretación de Toledo. Tanto vida, como luz en esta segunda parte del verso *4* están por el Verbo mismo, en cuanto que es causa de nuestra vida y de nuestra luz sobrenatural.

"El Evangelista identifica la vida con la luz... y la luz es seguramente el mismo Verbo Encarnado, como se ve por el verso *7*, donde la luz es aquella de quien da testimonio el Bautista".

Murillo concreta más el pensamiento de Toledo. En el verso 4 se habla de una misma vida, de aquella que el Verbo comunicó a los hombres por el Evangelio. Si en la segunda parte se identifica al Verbo con la vida, esa identificación es solo metonímica. Vida es lo mismo que causa de vida.

De todo lo expuesto hasta aquí, se deduce que tanto la vida como la luz tienen un sentido espiritual y sobrenatural; el mismo que tienen después en el resto del Evangelio.

La vida y la luz se identifican en el Verbo. El Verbo es Vida y es Luz. Pero no se refieren al ser absoluto del Verbo, sino al Verbo Encarnado en sus relaciones con la humanidad. La vida y la luz se pueden tomar en un doble sentido, como causa y como efecto. Como efecto tanto la vida como la luz están en el hombre regenerado que ha creído en Jesucristo. Como causa, están en el Verbo y sólo en este sentido dice S. Juan que es Vida y Luz el Verbo.

La vida y la luz se identifican en la causa y en el efecto.

Una misma es siempre la fuente y la causa de la vida: el Verbo, aunque bajo diversos aspectos, o formalidades: dar el ser y dar el conocimiento.

En el hombre la vida y la luz son también una misma cosa

59. Jn. 8, 12; 17, 3.

realmente; la duplicidad de nombres viene de la duplicidad de respectos o formalidades.

La nueva vida consiste en la luz, en conocer y amar a Dios y a Jesucristo.

La luz no es sino una determinación o aclaración de la vida. Es una vida propia del espíritu, que vive conociendo y amando.

4. La verdad y la gracia.

En la segunda parte del Prólogo usa S. Juan dos nombres nuevos, uno de los cuales, la gracia, no vuelve a figurar en el Evangelio, para describir los bienes de Cristo, su plenitud desbordante sobre los hombres.

Jesucristo, el Verbo Encarnado, se deja ver glorioso, como Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad. De su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia.

Comparados los bienes de Moisés y los que nos trae Cristo, a Moisés se le atribuye la Ley; *la gracia y la verdad*, algo distinto y opuesto a la Ley, son obra de Cristo.

Relación con esa gracia y verdad que nos trae Cristo, tiene el conocimiento de Dios Padre, al cual nadie ha visto en su esencia. De Dios nadie ha hablado, como es en sí, sino el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre [60].

Como se puede observar con la mera consideración del texto sagrado, la gracia y la verdad tienen relación con la misión del Verbo; su plenitud de gracia y de verdad, es una plenitud de la cual nosotros hemos recibido, la gracia y la verdad nos la ha traído Jesucristo, como Moisés trajo la Ley.

S. Juan, pues, no habla de la gracia y verdad de Cristo, sino en orden a su misión, en orden a su obra, en orden a nosotros los hombres.

Como no habló de la vida y luz del Verbo, sino en orden a su acción entre los hombres. No mira la vida absoluta del Verbo, sino la vida en relación con los regenerados. De la misma manera creemos que no mira la gracia y la verdad absoluta del Verbo, sino la vida en relación con su oficio de Redentor.

Veamos la interpretación de estos dos conceptos en Toledo y

60. 1, 14. 16-18.

Maldonado. Maldonado se maravilla cómo alguien ha podido referir el *lleno de gracia y de verdad* al Bautista.

Bastaba, dice Maldonado, ver la traducción de la Vulgata, la interpretación universal de todos los autores antiguos, y el contexto: "Illud enim haud dubie plenum gratiae et veritatis appellaverant, de cuius plenitudine dicit omnes accepisse... illud enimvero plenum gratiae et veritatis dixerat, per quem gratiam et veritatem factam fuisse dicit".

Toledo se hace también eco de esta falsa interpretación que dice ser de algunos autores modernos apoyados en el texto griego. La refuta igualmente por el contexto y añade sobre Maldonano la explicación gramatical que puede darse.

La primera explicación que refiere Toledo no deja de tener aun hoy día su probabilidad: "Aliqui cum Verbo coniungunt, quod graece est masculini generis, et ad verbum *habitavit*, ut sit sensus: Λόγος habitavit in nobis plenus gratiae et veritatis. Illud autem: vidimus gloriam, per quamdam parenthesim exponunt".

El Crisóstomo [61] lo hace acusativo: "Vidimus eum plenum gratiae".

Teofilacto y S. Atanasio [62], según nos dice Toledo, lo refieren al genitivo próximo de *Unigeniti*.

La explicación que sigue Toledo en el comentario es la primera. El adjetivo πλήρης es nominativo y se refiere al Logos, que en griego es masculino. Ve aquí un hebraísmo: "Saepe enim verbum deest, ut idem sit *plenum gratiae* et plenum erat gratiae".

Esta explicación es la corriente entre los antiguos y modernamente la siguen todavía Wescott y Calmes. No tiene sino una dificultad: la distancia del sujeto.

Otros modernos lo refieren al pronombre próximo, aunque esté en genitivo. Ya Teofilacto y S. Atanasio no vieron dificultad en el genitivo. Y hoy modernamente menos, pues este adjetivo en la Koiné es indeclinable.

Aunque la explicación gramatical pueda cambiar, la idea nunca cambia. Lógicamente siempre se refiere el Verbo.

El sentido de *gracia* y de *verdad* nos lo precisan muy bien Toledo y Maldonado, aunque el primero es bastante más completo.

---

61. Hom. 11 (PG 59, 83).
62. TEOFILACTO suele seguir al Crisóstomo (PG 123, 1160).
S. ATANASIO, *oratio ad Maximum philos. de divinitate* (PG 26. 1088). Annotat. XLVI.

Los dos convienen en explicar este versículo por el *17*. Los dos ven una relación a la misión redentora y docente de Cristo.

Toledo dice abiertamente: "Verba referuntur ad Verbum quod caro factum est... Dicitur autem *plenum gratiae et veritatis* ab effectu et redundantia in nos, quia nobis gratiam et veritatem communicavit...

Et haec plenitudo redundantiae processit ex affluentia perfectionis, quam in se habuit Christus, non solum ratione divinitatis, quia Deus erat, sed ratione etiam humanitatis, quae plena fuit omnibus Dei donis, virtutibus et gratiis, tamquam omnium hominum caput, a quo in reliqua membra omnis gratiae ubertas est derivata".

¿Cuál es el sentido exacto que tienen estos dos términos en S. Juan según Toledo y Maldonado?

Ambos autores convienen en su definición y determinación, aunque Toledo, más amplio precisa y concreta mejor.

La gracia para Maldonado es la misma que reciben los cristianos: "Illa ergo omni gratia, quam omnes unquam homines acceperunt, ille plenus erat". Y enumera la gracia de la Redención, la gracia que nos hace gratos a Dios, los dones del Espíritu Santo, las gracias gratis datas. Todas estas gracias están en Cristo como en fuente y manantial "unde in rivulos, in membra derivantur".

Toledo concuerda exactamente en este punto con Maldonado. Y hace notar que *gratia* responde a la vida de que ha hablado al principio. Cristo estaba lleno de gracia "quia nos Patri gratificavit", como dice S. Pablo en la carta a los de Efeso [63].

Expone Toledo cómo Cristo estuvo lleno de la gracia habitual que a nosotros nos hace gratos y amigos de Dios. Pero con esta diferencia que Cristo la tuvo ilimitada, cuanta pudo tener desde el principio de la Encarnación y en Cristo no operó ese cambio que opera en nosotros de enemigos en amigos. Pues siempre, por la unión con el Verbo, fué grato y amicísimo de Dios, su Hijo Unigénito.

A nosotros la gracia nos es indebida; a Cristo le correspondía y promanaba naturalmente por razón de la unión hipostática.

Por gracia, observa Toledo, se deben entender también "dona omnia spiritualia ex ea promanantia".

---

63. I, 6.

Doble raíz y base de esta plenitud pone Toledo en Cristo. La unión hipostática y el oficio de cabeza del género humano redimido.

"Non solum ratione humanitatis, propter coniunctionem ad Verbum, per quam praecipue nos Patri gratificavit et nobis gratiam promeruit; sed etiam, quia tamquam caput, gratiam nobis, qua Deo grati efficeremur, communicavit" [64].

La verdad, tanto Toledo como Maldonado, la explican por la doctrina y la realización de todas las promesas y figuras de la Antigua Ley.

Maldonado parece insistir más en el segundo aspecto.

"Itaque impletio ipsa, aut id quo implebantur veteres promissiones atque figurae, veritas appellatur". Esto lo saca sobre todo del verso 17 donde "manifeste legi veritatem opponit, id est impletionem".

El Cardenal Toledo es más claro y completo.

Explica así el aspecto que sobre todo ha considerado Maldonado:

"Plenus etiam veritatis multifariam Christus erat. Primo quia in ipso et per ipsum, omnes Dei promissiones humano generi factae impletae sunt. Est enim veritas qua quod promissum est completur...

Secundo, plenus fuit veritatis, quia umbrae et figurae veteres in ipso et per ipsum explicatae et declaratae sunt... Veritas enim aliquando figurae et umbrae opponitur".

Después de exponer la tercera manera cómo se puede decir que Cristo estuvo lleno de verdad, por cuanto nunca salió de sus labios mentira alguna, nos declara el cuarto modo que es el más fundamental, según él, y el que más se acomoda al texto de S. Juan.

"Quarto plenus... cognitionis Dei. Veritas enim cognitio Dei, sapientia et scientia, et fides Dei dicitur.

Hanc veritatem Christus nobis aperuit et propter hanc in mundum delapsus est: *natus sum... ut testimonium perhibeam veritati.*

De hac veritate verba haec sunt intelligenda" [65].

El P. Murillo confirma esta visión propia de Toledo. "La

64. Annot. XLVII.
65. Ib.

verdad, dice él, más bien que la realidad por contraposición a los símbolos expresa la noticia verdadera sobre la divinidad, porque la misión primaria del Verbo en el Evangelio de S. Juan aparece constantemente la de manifestar los misterios de la divinidad.

Y esta misma viene expresada en el v. 18 que sigue inmediatamente como fundamento o motivo de que el Verbo Encarnado, Cristo, sea el que ha traido al mundo la verdad: porque él solo había visto a Dios, no Moisés, ni otro mortal alguno. Sólo él conocía los secretos del ser divino... Cuando se dice que la verdad es obra de Jesucristo no se quiere con esto decir que antes de él no hubiera verdad revelada; sólo se habla de la verdad en su plenitud... y esa no es más que la evangélica" [66].

La última observación de Toledo, cuando explica la verdad, es su correspondencia con la luz, nombre tan característico del Verbo, como lleno de verdad.

La interpretación que refiere la verdad a la doctrina de Jesucristo es la más universalmente seguida por los autores modernos, como la más obvia y clara por lo demás.

Pero no hay motivo para excluir el aspecto en que insiste Maldonado, como no lo excluye Toledo. La verdad tiene un sentido amplio y el Verbo Encarnado realmente puede llamarse lleno de ella en cuanto que en su persona y misión realiza todas las figuras y promesas de la Antigua alianza, una de las cuales era la predicación y enseñanza por el mismo Dios en persona.

En el verso *16* nos dice S. Juan que todos hemos recibido de la plenitud del Verbo; de esa plenitud de que él está lleno, plenitud de gracia y de verdad y, como para explicar la plenitud añade un inciso, *gratiam pro gratia,* que ha dado ocasión a diversas interpretaciones.

Hoy suele prevalecer la explicación del sentido plural o adverbial, gracia por gracia, multitud de gracia. Así *Lagrange, Crampon, Durand, Vosté, Braun, Tillmann, Knabenbauer, Murillo...*

Maldonado adopta una interpretación que no es la corriente. Una gracia que no es la misma para todos, en calidad y cantidad, por variar según la medida de la donación de Cristo [67].

Sin embargo, él mismo nos dice que antes había seguido como más probable la sentencia hoy común de gracia sobre gracia.

66. P. 1521.
67. Rom. 12, 3; 1 Cor. 12, 4.

Toledo hace mención también de esta última explicación y dice, al igual de Maldonado, cómo se trataría de un hebraismo.

Con todo no le satisface y opta por ver en esta expresión una relación y proporción de nuestra gracia a la de Cristo. La gracia que nosotros recibimos tomada aquí en su máxima amplitud, gracia y verdad corresponde a la plenitud de Cristo. Esta sentencia la siguen modernamente *Joüon, Bauer, Bernard* y *Bover. Braun* nota cómo está más conforme con el valor de la partícula griega. ἀντί

IV. Las Tinieblas.

El Verbo Vida, Luz, lleno de gracia y de verdad, viene a los hombres para colmarlos de sus dones sobrenaturales.

Los que lo reciben y creen en Él, entran en la casa del Padre como hijos y con colmadas bendiciones, conforme a la plenitud y abundancia del mismo Verbo.

En este cuadro de gloria y de luz no faltan las sombras, la nota discordante de los ingratos e incomprensivos que S. Juan hace resaltar en el Prólogo lo mismo que en todo el resto del libro.

Los ingratos y rebeldes o incrédulos son las *tinieblas, el mundo, los suyos.*

Su posición rebelde e incrédula ante la luz se describe con los verbos de *no comprender,* οὐ κατέλαβεν; *no reconocer,* οὐκ ἔγνω; *no recibir,* οὐ παρέλαβον

Su conducta se opone a la de los que *reciben la luz, creen en el nombre* o persona del Verbo.

Más adelante, describiendo esta conducta renuente de las tinieblas contra la luz, se quejará el mismo Jesús ante Nicodemus de que, habiendo Él bajado del cielo para dar testimonio de lo que conoce por sí y ha visto, no quieren recibir su testimonio.

Y el Evangelista añade, como explicando estas palabras de Cristo:

"*Quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem: erant enim eorum mala opera*" [68].

Por todo esto, a nuestro juicio, nos encontramos también aquí ante una perfecta unidad de sujeto y acción.

Las tinieblas, el mundo, los suyos son un mismo y único sujeto real que guarda una misma y única actitud frente a la luz, la de rebeldía e indiferencia, designada con diversos verbos, como

68. 3, 11, 18.

no comprender, no recibir, no reconocer, amar más las tinieblas que la luz, no recibir el testimonio, no creer.

Nos encontramos aquí de nuevo con una trilogía tan propia del estilo de S. Juan.

Una misma idea que se completa en tres etapas distintas y formas diferentes, con claridad y perfección siempre mayor.

Las tinieblas, el mundo, los suyos, no son en concreto para S. Juan, sino los enemigos de Jesucristo, señaladamente el judaísmo contemporáneo en lo que tenía de más representación.

Su posición, su incredulidad ante el verdadero Mesías, se expresa con tres verbos distintos en el prólogo, un poco generales, que después en el Evangelio se especifican y determinan con otros más precisos, como *no recibir el testimonio de Cristo, amar más las tinieblas que la luz, no creer.*

La actuación positiva de los buenos, *recibir, creer,* explica asimismo la negativa de los malos. Recibir en los buenos es lo mismo que creer; no recibir en los malos será lo mismo que no creer.

Esta es la interpretación abierta y clara de Toledo y Maldonado, como vamos a ver.

¿Cuál es el sentido de la palabra *tinieblas?*

Toledo reconoce que no convienen los autores en su declaración.

Pasa revista a la exposición de *Orígenes, Gregorio Nz., Cirilo, Crisóstomo, Teofilacto, Agustín, S. Ambrosio.*

Cada uno ve un aspecto particular y propio. S. Gregorio Nz. tiene dos exposiciones; una por vía de acomodación y otra literal y propia, que es la que Toledo abraza [69].

Cristo, "in carne veniens, lucis suae radiis et doctrinae splendore illuxit mundo, qui erat in tenebris ignorantiae et peccati; sed tenebrae, id est, qui voluerunt manere in sua ignorantia et vitiis, non apprehenderunt hoc; sicut sole lucente super terram, qui oculos claudit non apprehendit lumen" [70].

Las tinieblas pues, tienen en ambos incisos un mismo sentido moral: los hombres en su ignorancia y maldad. En el segundo inciso la ignorancia y maldad es más voluntaria y acentuada.

---

69. *Oratio in Sancta lumina* (PG 36, 336).
In orat. de fide (PG 36, 670-674). Esta obra la pone Migne entre las de San Febadio, Obispo de Agen (PL 20, 38, donde se encuentra el texto a que alude Toledo). Altaner (*Patr.* Torino 1940, p. 252) la atribuye a Gregorio de Elvira.
70. Annot. XXI.

En el comentario del mismo verso 5 "*Et tenebrae eam non comprehenderunt*" emplea Toledo diversos verbos y palabras que aparecen en el resto del prólogo y del Evangelio para declarar el significado de tinieblas y no comprender.

Las tinieblas en abstracto se concretan por los hombres que estaban en tinieblas, los hombres que han amado más las tinieblas que la luz: los jefes de los judíos que han preferido seguir en sus vicios.

No comprender es lo mismo que no reconocer a Cristo, luz: no recibir su saludable doctrina. Cita en confirmación diversos pasos [71] del N. T. que declaran el sentido concreto de las tinieblas y del verbo comprender: "Dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem... *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino... Mitto te aperire oculos eorum, ut convertantur a tenebris ad lucem.*

"Verbum *non comprehenderunt*" idem significat atque non perceperunt neque aprehenderunt, sicut illud: *Israel legem justitiae non aprehendit.* Utrobique idem est verbum graecum".

El sentido que tiene la palabra *mundo* y *conocer* en el verso *10*, lo explica así en el comentario.

"Mundus in duobus primis locis, nempe *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est,* totam hanc sensibilem machinam significat; in tertio autem loco, (*Et mundus non cognovit*), homines Dei ignorantiam habentes".

En el verso *11* "*In propria venit et sui eum non receperunt*", Toledo se inclina a la unidad de sujeto. Tanto los *propios* como los *suyos* designan un mismo sujeto.

Después de exponer las diversas explicaciones de los Padres, termina: "Tamen verius iudico, ut utrumque *ad iudaeos* referatur.Quamvis enim in mundum venerit per carnem assumptam, quia tamen caro illa sumpta est de illo populo, et rursus illi populo, carne assumpta praesens, praedicaturus venerat, ...ob id convenienter dictum est, venisse ad propria, id est, ad illum populum. Et quamvis etiam gentes incredulae fuerint, tamen hic sermo est de illa prima pervicatia, qua Iudaei, Christo Domino praedicanti, credere recusaverunt et de illa negatione qua eum Mesiam sibi promissum negarunt, ipsum occidentes repulerunt" [72].

71. Jn. 3, 19; Eph. 5 8; Act. 26, 18.
72. Annot. XXXII.

Maldonado no disiente de Toledo. Las tinieblas son los hombres sujetos a la ignorancia del pecado, quienes, ante Cristo que trata de iluminarlos y hacerlos luz, según la frase de S. Pablo [73], se niegan a recibir la luz.

Este sentido lo explica Maldonado por los versos siguientes (1, 10. 11; 3, 19).

"Hunc esse verum sensum ex sequentibus apparet. Quod enim hic dixit, dicit post: *In mundo erat et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit et sui eum non receperunt, et Lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*".

No hay, por tanto, según Maldonado y Toledo, sino una misma idea expuesta de formas diversas, cada vez más concretas, sobre la resistencia que Jesucristo encontró en su misión salvadora.

El Evangelista fija su atención en el pueblo judío, no porque sea el único en haber resistido al Evangelio, sino por las relaciones especiales que tenía con Jesucristo y con el mismo Evangelista, por la especial gravedad que revistió en sus dirigentes y la especial obstinación de aquella raza escogida.

V. Conclusión.

Llegados al final de nuestro trabajo, se impone un resumen de la doctrina expuesta sobre la unidad lógica del Prólogo de S. Juan, según Toledo y Maldonado.

La doctrina del Prólogo se resume en cuatro ideas fundamentalaes.

1) *La divinidad del Verbo y de Jesucristo. El Verbo es Dios* porque existe eternamente en el seno del Padre, es Creador de todo cuanto existe, es la luz verdadera, la plenitud absoluta, el Dios unigénito.

Del primer verso del Prólogo "*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*", vimos cómo Toledo y Maldonado dedujeron la divinidad del Verbo, su consubstancialidad con el Padre, su distinción personal y su eternidad.

Jesucristo es evidentemente *Dios,* según el prólogo, porque en

73. Eph. 5, 8.

todo él se identifica con la Persona divina del Verbo. Esta identidad de persona la han hecho ver claramente nuestros dos grandes exégetas y teólogos. Los primeros versos del prólogo donde S. Juan trata de la preexistencia y divinidad del Verbo, con ideas que no dejan de reaparecer en el resto del Prólogo, no tienen más razón de ser que describir la persona de Jesús, del Dios Encarnado. En el Prólogo, por tanto, reina la unidad más absoluta de persona, un solo protagonista, el Dios-hombre.

2) *La aparición histórica del Verbo en el mundo, por la Encarnación.*

Aunque S. Juan habla de diversas manifestaciones y actuaciones del Verbo en el mundo, en realidad, no es más que una repetida en diversas formas y expresiones.

En los tres primeros versos trata del Verbo en su eternidad y preexistencia como preámbulo obligado para la Encarnación. Precisaba conocer la persona divina que se debía encarnar y este es el fin de los tres primeros versos.

El verso *4*, "*In ipso vita erat et vita erat lux hominum*", es el tránsito o nexo entre el Verbo preexistente y el Verbo Encarnado.

Del verso quinto en adelante, *lux in tenebris lucet*, estamos en tiempos plenamente mesiánicos, posteriores a la Encarnación. La manifestación de la luz es la aparición visible del Verbo hecho hombre. Esta es la sentencia de Toledo y Maldonado contra la explicación corriente de la época y aun hoy día.

Esta unidad de manifestación la rompe Toledo en el verso *10*, *In mundo erat...*, que lo refiere a la manifestación y actuación premesiánica del Verbo en la historia del pueblo judío.

Maldonado, más consecuente y lógico en este punto, con el sentimiento de verse solo en esta interpretación, pero empujado por la evidencia del texto, mantiene la unidad de la manifestación aun en el verso *10*. Algunos pocos modernos, como *Murillo*, *Bover*, *Tillmann* y *Allo* abrazan abiertamente esta opinión. *Lagrange* la expone con timidez vacilante entre el peso de las razones internas en favor de la uindad, y las razones de autoridad extrinseca, en favor de la pluridad de manifestaciones.

A nosotros, respetando siempre el peso de la corriente contraria, después de examinar sus razones y las de Maldonado, y sobre todo el estilo propio de S. Juan en múltiples lecturas del prólogo y del Evangelio, nos parece evidente la unidad de mani-

festación y actuación del Verbo. S. Juan no tiene en su pensamiento al escribir sino la imagen del Verbo luz y vida tal y como él lo ha sentido y palpado en la adorable persona de Jesús de Nazaret.

No hay ciertamente en el prólogo orden cronológico alguno, reaparecen ciertamente diversas ideas como la divinidad del Verbo, su anterioridad al mundo, su poder creador, el testimonio del Bautista, la lucha de las tinieblas, las bendiciones de los creyentes. Y sigue por tanto la misma ley de reaparición progresiva, la manifestación histórica y la actuación mesiánica del Verbo Encarnado.

Las repeticiones o reapariciones de una misma idea en S. Juan no son estériles y vacías, sino ley literaria para expresar cada vez con más luz un mismo pensamiento hasta fijarlo en una fórmula última y relevante. Esta fórmula en la manifestación del Verbo nos la da el *Verbum caro factum est,* término a donde convergen por vía de auxiliares las demás expresiones de la Encarnación.

3) *La lucha de las tinieblas.*

Se observa en su desarrollo la misma ley literaria de repetición o reaparición progresiva.

Los propios, los suyos son dos expresiones de un mismo sujeto, el pueblo judío; son al mismo tiempo una fórmula más concreta donde han cuajado dos más vagas que preceden: *las tinieblas y el mundo.*

No creer en Jesucristo, negarse a la verdad de su testimonio, es lo mismo que amar las tinieblas, resistir a la luz, no recibirla. Así como recibir la luz, es lo mismo que creer en el nombre o persona de Cristo, a donde se ordenaba el testimonio del Bautista, que fracasó en unos y triunfó en algunos pocos.

4) *Los bienes de los creyentes.*

Los bienes que el Verbo derrama sobre los que le reciben son todos de orden sobrenatural, su luz, su vida, su gracia y verdad se mueven en un plano superior al de la creación, en el plano netamente mesiánico de la redención. La acción bienhechora del Verbo como creador la menciona S. Juan de paso y con el único fin de describir la grandeza de la persona del Verbo o la ingratitud del mundo.

No es fácil encontrar esta constancia y unidad de ideas en la generalidad de los comentaristas de S. Juan, antiguos y modernos; que se encuentra en Toledo y Maldonado.

ANTONIO CORDESES S. I.

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

editado por

J. A. DE ALDAMA S. I.

La figura del P. Antonio Cordeses como autor de Teología espiritual, está tomando recientemente gran relieve [1]. Su interés consiste principalmente en el tiempo en que floreció, tiempo del que no existen muchas obras publicadas por autores de la Compañía de Jesús.

Hace un par de años el R. P. Yanguas nos ha dado una idea sucinta de los tres opúsculos de Cordeses "*Tratado de las tres vidas*", "*Tratado de la oración mental*", y "*Tratado de la vida purgativa*" [2].

Hoy queremos presentar a nuestros lectores un texto de Cordeses, interesante sobre todo por ser uno de los textos más antiguos de autores jesuítas, referente a los dones del Espíritu Santo. El texto está tomado de la obra de Cordeses "*Itinerario de la perfección cristiana*".

El "*Itinerario*" se imprimió en italiano, primero en Floren-

---

1. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 3. 180-189; P. DUDON, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison* (RAM 45 [1931] 97-115); 46 [1932] 17-33); A. YANGUAS, *Alvarez de Paz et l'oraison affective* (RAM 73 [1938] 376-393); *Un autor español ascético desconocido* (*Razón y Fe*, 118 [1939] 354-377); *La oración afectiva infusa del P. Cordeses y la contemplación infusa de Santa Teresa de Jesús* (*Razón y Fe*, 124 [1941] 107-150).

2. *L. c., Razón y Fe* 118 (1939) 356-360.

cia (1607), sin nombre de autor, y después en Mesina (1627) con su nombre; parece que debió hacerse alguna otra edición [3]. En cambio el original español ha quedado inédito. Hubo deseos de imprimirlo después de hechas las ediciones italianas y sabemos que se hicieron algunas diligencias para ello; pero al fin no llegó a editarse [4]. Los PP. Uriarte y Lecina [5] dicen que existen de él manuscritos en varias Bibliotecas de España, sin señalar ninguna en particular, fuera de un manuscrito del Archivo de la Provincia de Toledo S. I [6].

El texto reproducido aquí, se contiene en el Cod. 750 de la Biblioteca Municipal de Oporto. Es un códice bien conservado y muy legible, en 16.º, dedicado totalmente al tratadito del P. Cordeses, fuera de sus últimos 13 folios, que reproducen "*Tres puntos muy esenciales para los que desean aprovechar en la Santa Oración, dados por el P. Ramírez*". Vamos a dar una idea breve del "*Itinerario*" copiando aquí su índice, según se deduce del manuscrito de Oporto.

Título: Itinerario de la perfección cristiana, ordenado por el P. Antonio Cordeses, de la Compañía de Jesús. Va partido en siete Jornadas.

Incipit: Por cuanto la perfección se ha de alcanzar por medio de la oración mental, trataremos primero de la oración, esto es de la necesidad de ella y qué cosa sea oración y de sus virtudes y especies.

Cap. 1 De la necesidad de la oración mental a todo estado de hombres que pretenden el servicio divino, fol. 1.
Cap. 2 Qué cosa es oración mental y con qué potencias del ánima se hace, fol. 6.
Cap. 3 Que el entendimiento para la oración tiene necesidad de lumbre sobrenatural, fol. 7.
Cap. 4 De las excelencias y virtudes de la oración, fol. 9.
Cap. 5 De dos vías que hay en la oración, fol. 13. (Son las dos vías de que habla Cordeses en otros tratados, es decir, la intelectiva y la afectiva).

3. URIARTE-LECINA, *Anónimos*, 1, n. 1076; *Escritores*, 2, 283; SOMMERVOGEL, 2, 1435.
4. URIARTE-LECINA, *Anónimos*, 1, n. 1076.
5. *Escritores*, 2, 284.
6. *Arch. Tol. S. I.*, ms 1497, 7.º: "Itinerario de la perfección repartido por Jornadas ordenado por el P. Antonio Cordeses".

Cap. 6 De la cogitación, fol. 14.
Cap. 7 De la meditación, fol. 17.
Cap. 8 Lo que ha de guardar el que enseña la oración a otros, fol. 20.
Cap. 9 De dónde ha de comenzar el que quiere darse a la oración, fol. 23.
Cap. 10 Que el que se da a la oración ha de tener maestro que lo enseñe, fol. 27.
Cap. 11 Del orden que es necesario en la oración, fol. 28v.

Suma de todo, fol. 30: "El orden que en la oración se ha de tener consiste en siete Jornadas, figuradas por los siete años de trabajo que tomó Jacob para ganar la hermosa Raquel. La primera es penitencia, la segunda mortificación... Esto, pues, se te enseña en el presente tratado, por lo cual se intitula itinerario de la perfección".

Cap. 12 Que la buena oración perfecciona a cada uno en su estado, fol. 31v.
Cap. 13 Que la oración mental no se ha de hacer con fuerza corporal, fol. 32.
Cap. 14 Que el que se da a la oración ha de ser estudioso en leer libros devotos y oir la palabra de Dios, y cómo se ha de haber en ello, fol. 34.
Cap. 15 Del lugar, tiempo y postura que se requiere en la oración mental, fol. 35.

Jornada primera.

Cap. 1 Que la Jornada primera de la oración es la penitencia, fol. 37.
Cap. 2 De la oración con que han de ser ayudados los que están en el estado de la ignorancia, fol. 38v.
Cap. 3 Meditación de la muerte, fol. 39.
Cap. 4 Meditación del infierno, fol. 40v.
Cap. 5 Meditación del Juicio final, fol. 41.
Cap. 6 Meditación de la Gloria, fol. 41v.
Cap. 7 De la oración de los continentes, fol. 42v.
Meditación 1.ª, fol. 44.
Meditación 2.ª, fol. 44.
Cap. 8 De la compunción, fol. 44v.
Cap. 9 De la manera que en la penitencia te has de ayudar de la cogitación, fol. 47.

Jornada segunda del Camino de la perfección.

Tercera Jornada de la perfección.

Jornada cuarta del Camino de la perfección.

Jornada quinta del Camino de la perfección.

Sexta Jornada del Camino de la perfección.

Séptima Jornada de la Unión con Dios.

Cap. 4 De otra manera de conocimiento más alto, fol. 163.
Cap. 5 Del amor de Dios, fol. 164v.

La vía afectiva.

Cap. 1 Síguese la segunda vía de la oración, que se llama afectiva, fol. 165v.
Cap. 2 De la penitencia y mortificación, fol. 177.
Cap. 3 De las aspiraciones, fol. 177v.
Cap. 4 Del amor sensible, fol. 180v.
Cap. 5 Del amor íntimo y unitivo, fol. 190.
Cap. 6 Del conocimiento a que el hombre es llevado, fol. 192v.
Cap. 7 De la unión divina, fol. 197.

Síguense algunos efectos del amor:

Cap. 8 Amor más que a lo temporal, fol. 199.
Cap. 9 Amor que teme la ofensa, fol. 199.
Cap 10 Amor sin apartarse, fol. 200.
Cap. 11 Amor vencedor que con todo rompe, fol. 200.
Cap. 12 Amor que no siente hartura, fol. 200v.

El amor violento o fortísimo cuatro grados obra en el alma:

Cap. 13 El amor hiere, fol. 201v.
Cap. 14 El amor liga, fol. 202.
Cap. 15 El amor enferma, fol. 202v.
Cap. 16 El amor desmaya, fol. 203.
fol. 204 Laus Deo omnipotenti.

Tal es la disposición externa del "*Itinerario*". No vamos a entrar en un estudio más a fondo de él. Sus puntos de contacto con los otros tratados de Cordeses saltan a la vista, aunque el "*Itinerario*" parece ser una obra más completa, interesante además por el tiempo en que está compuesta [7].

No queremos dejar de anotar una referencia. En la exposición que hizo el P. Ramiro de las ideas del P. Cordeses sobre la oración, afirmaba que, según éste, se había de trabajar con insistencia por conseguir el amor que Ricardo de S. Víctor lla-

---

7. Cf. *Razón y Fe*, 118 (1938) 356-360.

ma "violento" [8]. Ténganse ahora ante los ojos los títulos de los últimos cuatro capítulos del "*Itinerario*", y léase el siguiente texto de Ricardo de S. Víctor: "Attendo ad opera violentae caritatis, et invenio quae sit vehementia perfectae aemulationis... Caritas vulnerat, caritas ligat, caritas languidum facit, caritas defectum adducit" [9]. Ni es esta la única reminiscencia que del Victorino hay en el tratado de Cordeses [10].

Cuanto al texto sobre los Dones que publicamos, obviamente se puede dividir en tres partes: 1.ª) Doctrina general breve sobre los dones (Cap. 1), con su noción (n. 2-3), su número y división (n. 4), y su origen y aumento en el alma (n. 5). 2.ª) Cómo los dones perfeccionan las virtudes (Cap. 2-5), es decir, la fe (Cap. 2), la esperanza y la caridad (Cap. 3), la prudencia (Cap. 4) y las demás virtudes morales (Cap. 5). 3.ª) Medios prácticos para incrementar en el alma la actuación de los dones y la perfección que por ellos reciben las virtudes (Cap. 6). Esta última doctrina de la perfección de las virtudes por los dones no supone en el autor la idea de que los dones sean más perfectos que todas las virtudes, incluso las teologales; en esto su manera de pensar es la misma de Santo Tomás [11], que él expresa claramente ya desde las primeras líneas.

En la transcripción del texto hemos modernizado la ortografía, dejando por lo demás la forma arcaica de algunas palabras, propia de la época, forma que sin embargo no es constante en el manuscrito.

[F. 112] Jornada quinta del Camino de la perfección.

Cap. 1. De los Dones del Espíritu Santo.

[1] Después de las virtudes teologales, con razón se viene subiendo a los dones del Espíritu Santo; no porque ellos sean más perfectos que las tales virtudes, sino que con ellos son perficionadas todas las otras virtudes, así cardinales como teologa-

8. Cf. RAM 45 (1931) 102.

9. RICHARDUS A S. VICTORE, *De quatuor gradibus violentae caritatis* (ML 196, 1208).

10. Véase, por ejemplo, la doctrina de Cordeses sobre la cogitación, meditación y contemplación, y compárese con RICHARDUS A S. VICTORE, *De gratia contemplationis*, 1, 4 (ML 196, 67s).

11. *S. Th.*, 1. 2, q. 68, a. 8.

les, aunque en diferente manera: porque con las teologales se han como siervos o criados que las sirven, y con las cardinales se han como señores que se sirven de ellas como formas y perfecciones.

[2] Los dones del Espíritu Santo son unas virtudes o costumbres divinas, que da el Espíritu Santo al hombre para que le esté rendido y subjeto y le pueda prontamente mover para hacer [F. 112v] las obras humanas con mayor perfección que por las otras virtudes se podían hacer; y ansí se dan los dones al hombre para perficionar las otras virtudes, así morales como teologales; las morales, porque no obstante que puede el hombre alcanzar las tales virtudes con toda la perfección que ellas de su natural tienen, y puede por ellas por sí solo sin especial ayuda de otro obrar las obras de las tales virtudes, se digna el Espíritu Santo levantarlos a más alta perfección, y inspirar y mover a los que aspiran para la perfección, y darles especial ayuda por medio de los dichos dones, para obrar las obras de las tales virtudes con altísima perfección, y especialmente los inspira y mueve para las obras heroicas de las mismas virtudes, que son aquellas que llegan a la suma de la perfección a que pueden las virtudes llegar, a las cuales rarísimos hombres llegan. Las teologales, porque [F. 113] aunque sean más altas y más nobles que las morales, el hombre por ellas imperfectamente participa la virtud divina, y así imperfectamente conoce, espera y ama a Dios; y por medio de los dichos dones crecen las tales en perfecciones, como abajo más particularmente se declara.

[3] Danse, pues, los siete dones al hombre para que por medio dellos sea regido del Espíritu Santo; esto es, para que con ellos esté subjeto a sus mandamientos, y para disponerlo de manera que ningún obstáculo le quede que impida la obra de Dios en él y por él. Ansí que por los siete dones son los hombres heroicos y divinos. Los siete dones del Espíritu Santo son ungüento suavísimo que hace oloroso al hombre lo hediondo, y un sainete que le hace sabroso lo desabrido; y son un refresco del cielo y un soplo y aliento del Espíritu Santo, el cual quita todas las dificultades en el bien obrar y lo hace ligerísimo para [F. 113v] todo lo perfecto. El cual experimentan cada día los siervos de Dios cuando tienen una grande y señalada devoción.

Porque entonces sienten que otro está dentro dellos, que los sopla y alienta para todo trabajo y para la perfección. Entonces paresce que se alegra y renueva la juventud de sus ánimas. Entonces experimentan en sí la verdad de aquellas palabras del Profeta que dicen: "los que esperan en el Señor, etc., tomarán alas como de águila, volarán y no desfallecerán" (Is. 40, 31).

[4] Los dones del Espíritu Santo son siete: entendimiento, sabiduría, sciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor. Los dones del entendimiento, sabiduría, sciencia, y consejo son de lumbre y conoscimiento sobrenatural, y ansí pertenecen al entendimiento. El don de entendimiento levanta el entendimiento del hombre a una inteligencia de las cosas de la fee, mayor que la puede tener por la misma fee sin dones. El don de sabiduría le da bien juzgar, [F. 114] sentir, ponderar y estimar las mismas cosas por las razones eternas. El don de la sciencia le hace bien juzgar, sentir y estimar las mismas cosas por las razones inferiores y causas segundas. El don de consejo le da facilidad para hallar los medios convenientes para los fines, a que el Espíritu Santo mueve al hombre, y para juzgar mejor y con mayor certidumbre los mismos medios, quitando en él el cuidado e inquietud que antes le causaba la duda; y también le hace ejecutar con diligencia y viveza los tales medios. Los dones de la piedad, fortaleza y temor pertenecen a la voluntad. Proprio es del temor la reverencia paternal a Dios. Por él mueve el Espíritu Santo al hombre a que por la reverencia divina decline de toda desordenada concupiscencia y de toda mala operación. Proprio es del don de la fortaleza, tener firmeza en Dios y en todo bien, en los [F. 114v] grandes peligros. Por él mueve el Espíritu Santo al hombre a que resista constantemente a todos los males que impugnan la virtud, y que padezca constantemente hasta la muerte cosas duras y graves por Dios. Por el don de la piedad mueve el Espíritu Santo al hombre a que por el tal afecto haga todo lo que debe con Dios, su amantísimo padre, y con todos los demás.

[5] Estos dones tienen todos aquellos que están en la gracia divina, cuanto les son necesarios para la salvación. Pero augméntalos mucho Dios en los que van en el camino de la perfección, cuanto más van, más. Verdad es que ese augmento es gracia gratis data. Y ansí los oradores unas veces son destituí-

dos de la lumbre especial, y se hallan muy secos; y otras veces son muy favorecidos con ellos.

Cap. 2. De la manera que es perfeccionada la fee.

[1] [F. 115] Aunque por la fee sin los dones consentimos en las cosas de la fee, así primarias como segundarias (primarias llamo a Dios, del cual primero y principalmente es la fee; segundarias llamo todas las otras cosas que por la fee nos han sido reveladas, las cuales están contenidas en la Sagrada Escritura, así especulativas como prácticas, y por la misma fee las creemos y entendemos, y las juzgamos por las primeras causas criadas y nos aplicamos a algunas buenas obras en obsequio de la fee, como paresce en el que está en pecado mortal, que tiene fee sin dones y hace todo lo dicho); todavía son los tales actos imperfectos por ser la lumbre de la fee pequeña y obscura. De aquí es que la fee no tiene en los hombres la certeza y firmeza que debiera tener; y de aquí es que muchos son combatidos de tentaciones de la fee con que vacillan y temen y experimentan su flaqueza en ella. Juntada empero con los dones se hace la tal lumbre [F. 115v] de la fee mayor y más perfecta; de tal manera que como van cresciendo los dones, así va cresciendo y perficionándose la fee; de manera que cuando llegan los dones a ser crecidos y perfectos, dellos recibe el hombre una altísima intelligencia, sentimiento, ponderación y estima de las cosas de la fee, y aún una evidencia, no de los artículos de la fee en particular (porque ésta no se comprehende con la fee que es de los misterios en particular, porque en particular creemos que Dios es trino y uno); digo que de la fee en general se tiene evidencia, que es cierta y verdadera, esto es, debajo de una razón general a todos los misterios de la fee. La razón es que todos son [a] dignísimos de Dios, que lo alcanzan altísimamente, y que en nada son diformes a la razón, antes son corformísimos a ella; y que levantan al hombre a altísima dignidad y perfección; y que no pueden ser de otro que de Dios verdadero; y por consiguiente que son verdaderísimos [F. 116] y creíbles.

a Sigue una palabra ilegible.

[2] También siente el hombre dentro de sí mismo en este estado de la fee perfecta tales obras de Dios y tales movimientos y mudanzas de lumbre divina, de amor, gusto y suavidad, que son inefables a todo hombre, aunque [b] haya llegado a ellas; que son evidentísimos argumentos, testimonios y indicios, que las cosas de la fee son verdaderísimas.

[3] Desta evidencia le nace al hombre una grande satisfacción de la fee que lo harta; y una certidumbre que lo quieta de todo temor; y una firmeza que lo esfuerza y hace constante en ella, de tal manera que aunque todos los sabios del mundo y aun los ángeles le afirmasen lo contrario, no lo harían vacilar ni temer. Este juicio altísimo de la fee es no sólo por las primeras causas, como por las segundas.

[4] Los dones que esto [c] hacen son el entendimiento, sabiduría y sciencia. Aunque todos los que están en la gracia divina tienen los dones, no todos tienen [F. 116v] la perfección sobredicha en la fee; pero tienen cuanto les es necesario para su salvación, como es que les da una recta estimación de la bienaventuranza, y que a la fee ninguna verdad le puede ser contraria, y por tanto que por ninguna cosa se ha de desamparar, y cosas semejantes. Y como van caminando para la perfección, ansí van creciendo en la tal perfección de la fee, como arriba se ha dicho.

[5] Esta es aquella segunda lumbre de sentimiento y ponderación que se dijo arriba en el principio de la obra, la cual communica el Espíritu Santo a menudo a los que se dan a la oración, dándoles grande sentimiento y estima de las cosas espirituales y divinas. Y esta misma crece por días hasta llegar a la tercera lumbre de que arriba se dijo en el mismo lugar, y de la cual abajo se dirá.

Cap. 3. De la manera que son perfeccionadas las esperanza y caridad.

[1] [F. 117] Aunque la esperanza y caridad son altísimas virtudes, si no son ayudadas por los dones del Espíritu Santo son imperfectas. Lo cual se parece de que comunmente los hom-

b Sigue una palabra ilegible.
c *Ms.* estas

bres, aunque sean virtuosos, imperfectamente esperan en Dios y lo aman. Los dones las levantan y perficionan, o porque por ellos imprime el Espíritu Santo en mostrar afecto de hijos y cordialísimos amigos, y de esposas de Dios [d]. De manera que así como van creciendo los dones, así van creciendo los tales afectos.

[2] Por el don del temor imprime en nosotros una reverencia paternal y amorosa, que es principio de la sabiduría, de donde comienza ella a obrar. Cuando nos acontece hacer algo que desplace a Dios, imprime en nosotros una noble vergüenza delante dél, que nos humilla. Desecha de nosotros el temor servil, que hace temer la pena, y nos hace resignar cuanto a la pena en el beneplácito de Dios, y que sólo temamos de ofenderle y ser apartados dél [F. 117v] y resfriarnos en su amor, y de perder su familiaridad. A cuya causa nos apartamos de todo mal y ponemos grande guarda en la limpieza del corazón.

[3] Por el don de la piedad nos mueve el Espíritu Santo promptamente a la confianza filial de Dios, y a una certísima seguridad sin dubdar o temer algo. Y por el mismo nos levanta al amor filial de Dios y a venerarlo como a padre y a todas sus cosas, como son los Sanctos y la Sagrada Escritura y a los otros semejantes. La misma nos imprime una especial devoción a todos los servicios divinos y un afectuoso impulso para aplicarnos al culto divino según nuestra posibilidad y a honrar y alabar y regraciar a Dios amorosamente y hacer cumplido todo aquello que sabemos que agrada a nuestro amantísimo padre. La misma nos hace trabajar [e] continuamente en bien obrar y apartarnos de mal, teniendo por gran pérdida cualquier pérdida de tiempo. [F. 118] La misma nos hace trascender toda gracia y devoción sensible y aun los dones de Dios por grandes que sean, y reposar en solo Dios. Por el mismo don nos levanta poco a poco al perfectísimo amor de Dios; amor de hijos, de amigos y de esposas, hasta abrasarnos todos y transformarnos en sí.

Cap. 4. De la manera que es perfeccionada la prudencia.

[1] Por los mismos dones, y especialmente por el de consejo, levanta el Espíritu Santo la prudencia a mayor luz, intel-

d Parece faltar algo en esta frase.
e *Ms.* trabajan

ligencia, sentimiento, ponderación y estima de las cosas agibles, cada una en su grado. De manera que nos hace hallar con mayor facilidad, juicio y certeza los medios de las virtudes morales; y finalmente nos hace hallar los medios convenientes para los fines a que nos lleva, y quita en nos el cuidado y inquietud que antes nos causaba la dubda en el juicio. Es no sólo por las causas segundas, pero aún por razones [F. 118v] eternas. Porque por los mismos dones levanta el Espíritu Santo las virtudes morales a más altos fines, que son a los que ellas están ordenadas, que es la perfección.

[2] Por los mismos dones nos mueve y aplica con diligencia y viveza a las obras particulares. Los que son guiados o movidos del Espíritu Santo y con certidumbre le conocen, no tienen necesidad de consultar con la prudencia humana, por ser movidos de mayor principio que ella es. Todavía por que no seas [f] engañado te advierto aquí que algunos movimientos y sentimientos son de la naturaleza del maligno espíritu que se transforma en ángel de luz; para cuyo conoscimiento pongo aquí cuatro reglas.

[3] La primera es que los movimientos del Espíritu Santo en los que van aprovechando, pacifican el ánima, serenan y alumbran el entendimiento, inflaman la voluntad, traen al hombre vigorosamente para Dios, sosiegan y amansan los movimientos sin trabajo y fatiga del cuerpo, y consuelan a todo el hombre. [F. 119] Los del espíritu maligno son contrarios a éstos. Porque es proprio suyo inquietar el ánima, escurecer el entendimiento, resfriar la voluntad en el bien y moverla a inconstanza o mutabilidad y dejar el mayor bien, fatigar y afligir el cuerpo, y finalmente desollar al hombre.

[4] La segunda es que, aunque algunas veces el maligno espíritu se transfigura en ángel de luz y tiene sus movimientos en alguna cosa semejantes a los del Espíritu Santo, todavía se han estos dos espíritus de contraria manera. Porque los del maligno entran con inquietud y desasosiego del ánima; o si entran con paz, poco a poco la enturbian y inquietan, y el fin de ellos es desconsolación y trabajo. Los del buen espíritu entran con serenidad, paz y quietud del ánima; o a lo menos le dejan en ella,

---

f *Ms.* sean

de manera que mientras más va más se va quietando, pacificando, serenando y consolando.

[5] La tercera es que los del buen espíritu guardan razón, tiempo y orden; de manera que al que está en pecado mortal le muerden y contristan para que salga dél, [F. 119v] al que hace penitencia de sus pecados le compungen [g], al que va aprovechando lo encienden en el amor de la virtud y deseo de padescer y imitar al Señor, al que aspira para la perfección lo inflaman en el amor de Dios; y no previerten ni perturban el orden, de manera que al principiante no lo mueven para los actos de la perfección; y a cada uno enseñan cómo ejecuten sus obras con serena discreción sin extremos de más ni menos. Los de la naturaleza y del maligno espíritu no guardan razón, orden ni tiempo: en el tiempo del comer y del dormir inducen a orar, al principiante meten en las cosas de la perfección, inducen al hombre a escoger extremos y llévanlo [h] a inconstancia y mutabilidad de los ejercicios en que anda. Como la naturaleza es inconstante y movediza en las buenas obras, ansí con poca resistencia que les hagan no duran en el propósito. Lo mismo acaece en las sugestiones del demonio, a quien si resistes con alguna fuerza fácilmente se vence y es compelido a dejar aquellas armas y tomar otras; la gracia empero ansí en las adversidades como en las prosperidades está de un [F. 120] tenor.

[6] La cuarta es que los del maligno espíritu van a parar al amor propio, esto es, al propio contentamiento o deleite o honra o soberbia, para que seamos algo, tengamos algo y podamos algo.

Cap. 5. De la manera que son perfeccionadas las virtudes morales por los dones del Espíritu Santo.

[1] Todas las otras virtudes son perficionadas por los dones del Espíritu Santo [en] que por ellas es llevado el hombre a mayor intelligencia, prudencia, estima, gusto y suavidad, y ansi a mayor afición dellas, y a más alto juicio de las mismas, ansi por las eternas razones como por las causas segundas. También en que para las obras de las mismas virtudes se halla más

g *Ms.* compunge
h *Ms.* llévalo

poderoso y más fácil para las elegir y ejecutar; con lo cual son las tales obras más perfectas que fueran por las virtudes solas [1], y ultra desto son levantadas a más alto fin, que es la perfección.

[2] Por los mismos dones inspira y mueve el [F. 120v] Espíritu Santo al hombre a las obras heroicas de las mismas virtudes, como es que en la pobreza trae al hombre a que desee con alegría padescer falta y necesidad de las cosas necesarias a la vida humana, como son el vestir, el comer y otros semejantes, y aun lo trae a un grande olvido de las cosas temporales y a una disposición que con pena y tedio toma las cosas necesarias.

[3] En la obediencia trae una abnegación y resignación enterísima de la propria voluntad y juicio en la voluntad del Superior, hasta aceptar los peligros de la muerte por la obediencia, como sería si fuese enviado a predicar a tierra de infieles donde es posible que lo han de matar.

[4] En la castidad trae al hombre a imitar la puridad de los Angeles ansí en el cuerpo como en el ánima, de manera que ni al ánima se le ofrece torpe imaginación, ni en el cuerpo padesce alteración alguna, ni de día ni de noche, ni aun pollución noturna. Con la misma simplicidad mira los cuerpos animados que los inanimados.

[5] [F. 121] En la humildad hace al hombre no ser conocido, ser despreciado, deshonrado, reprehendido y perseguido de todos, y verse caído en todo en tanto que no sea ofensa de Dios. También lo vacía tanto de sí mismo, que en todo y por todo está en su nada y todo arrimado en Dios, de quien tiene todo el bien y quien lo hace ansí desfallecer en lo que no es El.

[6] En la paciencia lo trae a padescer las adversidades con grande alegría como a otro S. Lorenzo, y a desear las tribulaciones como a otro S. Pablo. De manera que ninguna pena, tribulación ni adversidad siente en la vida presente.

[7] En la mansedumbre le hace desear y padescer las injurias con alegría y amar a sus enemigos y adversarios, y mostrárseles afable y dulce y aparejado para hacerles todo el bien que pudiere.

[8] Finalmente trae el Espíritu Santo al hombre por los siete dones a un estado y disposición, en que está olvidado y ca-

1 *Ms.* sosas

rece de las pasiones del alma, que es el estado de las virtudes heróicas. Por los mismos siete dones lo trae vigorosamente a Sí, y le da una muy grande hambre y contínua solicitud de aprovechar y de ir adelante [F. 121v] en la perfección. Desta manera los dones atavían, ennoblecen y ensalzan a las virtudes. Aunque los dichos dones, cuanto es de sí hagan lo sobredicho, pero como el hombre no esté confirmado en la gracia (como los Apóstoles lo estaban), puede resistir a los movimientos del Espíritu Santo y desecharlos de sí y aun perderlos de sí del todo pecando mortalmente.

Cap. 6. De los modos con que se alcanzan los siete dones del Espíritu Santo y la perfección de las virtudes por ellos.

[1] Como los siete dones son dones del Espíritu Santo, y la obra dellos es alumbrar el entendimiento con lumbre sobrenatural, y el aumento dellos y de todas las virtudes por ellos ha de venir principalmente del Espíritu Santo, todavía has de discurrir disponiéndote para ellos y puédeste disponer con cinco medios.

[2] El primero es que procures llegar a la perfecta mortificación de tus imperfecciones para que tu corazón se vaya [F. 122] purificando y limpiando.

[3] El segundo, que procures una grande abstracción de las criaturas para tener el corazón desnudo y libre de todo impedimento.

[4] El tercero, vaciarte de tí mismo y de tu propria estimación por la verdadera humildad.

[5] El cuarto, pedirlo a Dios con mucha instancia y procurar de agradarle con buenas obras.

[6] El quinto, ser solícito en continuar la meditación de la vida y pasión de Cristo. Para las virtudes heroicas te puede mucho aprovechar y ayudar el meditar en las virtudes de Cristo, conforme se siguen.

UN MANUSCRITO INÉDITO DEL BEATO JUAN DE AVILA

por

R. S. de Lamadrid S. I.

Entre los escritos del Beato Juan de Avila que nunca vieron la luz pública, existían, según el testimonio de Nicolás Antonio, dos opúsculos a los que hace referencia con estas palabras: "Alia nunquam sunt luci dedita, videlicet tractatus ita inscriptus: *Reformación del estado eclesiástico.* Itemque *Unas anotaciones al Concilio de Trento,* quae duo opera iustum volumen faciunt, expectantque auxiliatrices ad impensam editionis manus" [1].

Mi buen amigo, el erudito Bibliotecario del Seminario de San Cecilio D. José Cabrerizo Morales, había descubierto en la Biblioteca del Sacro Monte de Granada un manuscrito cuyo título decía: "Algunas advertencias que el P. Maestro Avila envió al sínodo Provincial de Toledo sobre la ejecución de algunas cosas mandadas en el Santo Concilio Tridentino".

El desinterés y la modestia del Sr. Cabrerizo pusieron en nuestras manos el precioso códice a cuyo estudio nos dedicamos

1. BHN, 1, 641/2.

con la diligencia y el cariño que el nombre y la memoria del Apóstol de Andalucía reclamaban, deseando ofrecer a los lectores de ATG esta joya ignorada.

Se trataba, en efecto, de los dos opúsculos catalogados por Nicolás Antonio en el segundo volumen de su *Biblitheca Hispana Nova*. Un análisis detenido del manuscrito sacromontano nos hizo comprender que bajo el título general que dejamos transcrito estaban comprendidas dos partes totalmente diversas correspondientes a los dos títulos de Nicolás Antonio: "Reformación del estado eclesiástico" (fol. 1/45v) y "Unas anotaciones al Concilio de Trento" (fol. 45v/59).

No son, sin embargo, dos opúsculos distintos sino dos partes integrantes de una misma obra cuya unidad está claramente expresada en el título del manuscrito granadino, es decir: "Algunas advertencias que el P. Maestro Avila envió al sínodo Provincial de Toledo sobre la ejecución de algunas cosas mandadas en el Santo Concilio de Trento". Con razón, pues, había advertido esta unidad Nicolás Antonio al añadir en su referencia estas palabras: "quae duo opere iustum volumen faciunt" [2].

El interés que esta obra desconocida del Apóstol de Andalucía ofrece para la historia eclesiástica española se comprenderá fácilmente si se tiene en cuenta que va dirigida al obispo de Córdoba D. Cristóbal Rojas de Sandoval, designado para la presidencia del Concilio celebrado en Toledo (1565/6), el primero convocado después de Trento para implantar en España los decretos de reformación promulgados en aquella insigne asamblea ecuménica.

Si se añade a la razón expuesta que el pensamiento reformador del Beato Juan de Avila está influído a su vez por el del arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero, una de las personalidades más sobresalientes de Trento, el interés de nuestro manuscrito se acrecienta sobremanera ya que puede contribuir al esclarecimiento de la mentalidad tridentina y al conocimiento del genuino pensamiento de los Padres españoles, decisivo muchas veces en las deliberaciones del Concilio.

La paternidad del manuscrito no puede ponerse en duda. La perfecta coincidencia entre el testimonio de Nicolás Antonio y

2. BHN, 1, 642.

el contenido del códice que estudiamos bastaría por sí sola para concluir que nos hallamos en presencia de la obra del Apóstol de Andalucía que estaba esperando el momento propicio para su publicación y conocimiento.

A esta misma conclusión nos conduce, asimismo, el análisis interno del escrito impregnado de la ingenuidad, unción y celo apostólico que denuncian el estilo inconfundible del Maestro Juan de Avila, con sus comparaciones y ejemplos populares, con sus citas escogidas de los Sagrados libros, con sus severas y aceradas amonestaciones y sus apasionados y vehementes afectos.

Unos cuantos ejemplos escogidos al azar servirán de comprobante indiscutible. Para persuadir la reverencia exterior con que los fieles deben acercarse a recibir el pan de los ángeles aduce el ejemplo de Rebeca con esta sencillez y unción inimitables: "*Veo que Rebeca, cuando viniendo de su tierra supo que el que estaba en el campo era Isaac, se apeó del camello y se cubrió la ropa. Justo es, que yendo a tratar con el verdadero Isaac vamos con humildad, que es el abajar del camello, y con mucha honestidad, que es el cubrir con la ropa. No es razón que vamos a visitar a nuestro Rey, el cual está vestido para nuestro bien con paupérrimo y humíllimo ropaje, cuales son los accidentes, yendo nosotros muy profanos*" [3].

Su abrasado celo por la reforma de los prelados le inspira esta bellísima descripción de la morada episcopal: "*La casa de los obispos, casa de cirujanos de almas ha de ser, donde se atreva ir el desconsolado a pedir consuelo; el tentado, remedio para su tentación; el flaquito, remedio para su flaqueza; y que se atreva el más pobrecito y mendigo a ir a ella, como a casa de su propio padre. Finalmente, hecha una botica de todas medicinas; y el prelado, que sea tan sabio y ejercitado cirujano, y tenga tan grande caridad para ejercitar la cirujía, que todos los enfermos, que a él llegaren, lleven sanidad de sus heridas.*

Una casa ha de ser la episcopal, que, cualquiera que entre en ella, lleve ganancia; el soberbio y ambicioso, lleve confusión de la modestia y humildad que viere; el bueno, vaya mejorado con el ejemplo de mayor virtud; y, finalmente, ha de ser casa de manera, que cualquiera halle en ella olor delicado muy mayor que

---

3. Véase la pág. 238.

en las casas de las más estrechas religiones. Que, pues es estado más perfecto que de religiosos, justo es lo sea la vida y todo lo demás; y ansí entenderán los pueblos bien esta verdad, que ellos tienen estado más perfecto; lo cual el pueblo no podrá entender viviendo como viven, antes lo llamará estado de mayor regalo, de mayor pompa, de mayor vanidad, como lo ven por las obras tan diferentes del Pastor de los pastores Christo" [4].

¡Qué comparaciones tan de Avila son las que a continuación transcribimos! Habla del oficio de predicar tan peculiar de los obispos y dice: "*Son los obispos como unas delicadísimas doncellas, hijas de grandes reyes y su padre, Cristo, y su madre, la Iglesia, no quiere que entiendan en otro que labrar labores de oro fino y sedas en olandas delicadas; y por eso quiérenlos guardar las manos para que las tengan delicadas para tal oficio, sc. lectioni orationi et praedicationi"* [5].

Sobre el oficio y misterio de los confesores escribe: "*Los confesores son como las redes en cuyas mallas vienen a parar las almas movidas del Señor, o por medio de los predicadores o de otras inspiraciones del Señor; y ellos son en cuyas manos se ponen comúnmente los negocios de todos. Y, si estos no son tales como ser conviene, es poco el fruto que hacen los predicadores todos; y, si ellos tienen las partes necesarias, es cierto bastan sin predicadores a reformar los pueblos, como se ve cada día"* [6].

Ponderando la vigilancia que se debe poner para educar a la juventud se expresa con este símil lleno de vida y energía: "*Tiénese mucho cuidado en las repúblicas de que los corregidores visiten las plazas, y vean las frutas que se venden, y no permitan que se gasten las malsanas; porque dello se teme daño temporal en los ciudadanos que las comen, y así es muy justa cosa. Y ¿hase de tener olvido en desterrar y permitir que gasten una fruta sabrosísima, por su estilo tan dorado, por la cual a ella los hombres tanto se aficionan, y pestilentísima por lo que tratan? ¿Cómo es justo que dejen las repúblicas ensuciar con tales obscenidades las almas lavadas con la sangre de Jesucristo? Si celo hubiese de cristianos, y aun solamente de políticos gobernadores, ni libros que tratasen de cosas deshonestas, ni cantares ni pintu-*

4. Véase la pág. 152.
5. Véase la pág. 166.
6. Véase la pág. 191.

ras que tal representasen, se había de permitir sin gran castigo" [7].

Una última cita. ¿Quién no conoce en las líneas que se siguen, y con las que ponemos fin a nuestro empeño en subrayar la identidad del estilo, aquella severidad y ardiente celo que movió tantas veces la pluma del Apóstol de Andalucía? Testigo presencial del desmesurado lujo con que el ambiente renacentista había inficionado aun no pocas de las moradas episcopales, prorrumpe en estas aceradas recriminaciones: "*Así es agora de temer no suceda en lugar de la pobreza de la mesa, banquetes suntuosos y delicadas comidas; en lugar de los huéspedes pobres y peregrinos, los señores ricos y poderosos; en lugar de lección sagrada, los truhanes o música profana; en lugar de las exhortaciones, con que del obispo eran los convidados apacentados con espiritual pasto, la fruta de la ponzoña de las murmuraciones, con que matan sus almas; a los retratos devotos, tapicerías tan deshonestas, que bastan a deshonestar las almas de los que las miran; y a los discípulos de la virtud, que servían entonces, gente que se pueda decir maestra de maldad. Y ansí, la antigua virtud, se mude en disolución y majestad profana. Cosa es digna de llorar amargamente que la falta de santidad (la cual, si tuviesen los obispos, serían honrados) la quieran suplir con majestades vanas, para ser temidos* [8].

Porque, para semejantes majestades, luego viene a que se hagan semejantes efectos, sin ningún cuidado, o poquito, del ganado, porque lo emplean todo en sí mismos. Parece que hacen los tales como Saul: después que ven que el Señor se ha apartado de ellos, buscan que los honren delante las gentes. Y como no hallan a Samuel, van a la grandeza o, por mejor decir, profanidad mundana y secular, ajena de oficio de pastores imitadores del Pastor y Obispo de las almas Christo. ¡Oh quién viera aquellos antiguos prelados de la Iglesia, y los cotejara con algunos de los deste tiempo, y se los pusiera delante de los ojos, para que vieran cuán extraño traje y vida tenían entre sí y cuán poco hallaran de obispos comparados con aquellos!" [9].

Y poco más adelante continúa: "*¡Qué diferente cosa es ver*

---

7. Véase la pág. 213.
8. Véase la pág. 149.
9. Véase la pág. 150.

a Cristo, enclavado en el cayado de la cruz, derramando sangre para sus ovejas, y ver a ellos sentados en sus estrados regalados y de vanidad bebiendo la sangre de las suyas; Cristo andar a pie de pueblo en pueblo, de aldea en aldea visitando su ganado, y ellos paseando con mucha majestad las cortes de los reyes, o regalándose en las frescas y adornadas salas; a Cristo trasnochar en oración, y a ellos dormir hasta medio día; a Cristo con ansiosa sed de ganar un alma caminar al sol, a pie y a medio día, olvidado del manjar del cuerpo por le dar comida, como aconteció en el pozo de la Samaritana, y a ellos olvidados de las muchas que a su cargo tienen, por regalar su cuerpo.

Miren, pues, los prelados que no les eligieron para carniceros y comprar ganado para lo matar, y pesar, y sacar dineros de sus carnes y sus pieles; sino para pastores criadores del ganado, que los apacienten en los pastos de ciencia y doctrina, quitándoles la mala hierba, dándoles abrevaderos limpios, untándoles la roña y llevándoles sobre sus hombros, aunque sea con no dormir de noche, no reposar siesta; aunque sea derramar sangre y dar la vida, como hizo Cristo, y dijo que este tal es buen pastor, y el que no lo hace, mercenario, sobre el cual vendrá aquella sentencia del Señor, que Moysén refiere: "sanctificabor in his, qui appropinquant mihi, et in conspectu populi glorificabor", de la manera que se glorificó en los hijos de Aarón, con terribilísimo castigo; porque no le quisieron ellos primero santificar y glorificar con santidad, cual su oficio de ministros del Señor pedía" [10].

La paternidad de Avila queda fuera de duda después de la lectura de las citas aducidas. Queremos sin embargo señalar una última prueba que tenemos por apodíctica: la coincidencia de pensamiento y aun de expresión entre las "Advertencias" y los otros escritos publicados del Beato Juan de Avila.

Sea el primer ejemplo lo que escribe sobre el ajuar y casa del obispo:

Advertencias

Conviene, pues, que *los obispos no tengan camas de seda* por ninguna vía, y pluguiera a Dios que

Epistolario

Cama de seda no cumple, ni paños de corte tampoco; Episcopus vilem supellectilem, et tamen eam,

---

10. Véase la pág. 153.

tuvieran espíritu para tenerlas de sarmientos y desnudas tablas; que *mayor majestad cobraran acerca de sus ovejas, y en más fueran tenidos,* que si las tuviesen de brocados de tres altos [12].

pauperem habeat, et *auctoritatem dignitatis suae* fide, et vitae meritis tueatur, dice un concilio [11].

Cuanto al modo de remediar las necesidades de los pobres vergonzantes, compárense los dos textos que transcribimos:

Advertencias

El uno de los cuales [remedio] que se ofrece, y a muy poca costa de ellos, es que en cada pueblo ordenen los obispos *una cofradía, o a una de las que están ya ordenadas den particular oficio y principal asunto de entender y conocer los pobres envergonzantes, y la necesidad de cada uno de ellos, y, sabida, se encarguen de procurar limosnas por las vías posibles* [14].

Epistolario

Una persona discreta y fiel es menester para que examine necesidades de pobres que están en sus casas, para que les provea lo necesario [13].

La semejanza de estos dos pasajes no es menos significativa:

Advertencias

Sin lo dicho, conviene que manden los obispos se guarde en las iglesias lo que en esta clementina está mandado y antes lo mandó Urbano papa, como allí se dice, sc., *que dende el domingo de la Trinidad amonesten al pueblo cómo se ha de disponer para celebrar aquella fiesta,* como se dice en el § ideoque de la dicha clementina [15].

Tratado 13
Del Santísimo Sacramento

No es invención de mi cabeza, sino ordenación del Espíritu del Señor, que en el Concilio de Viena mandó que los obispos, por sí o por los ministros de la Iglesia, *avisasen al pueblo el domingo de la Santísima Trinidad, que se aparejasen* para el quinto día con oraciones, y confesiones y limosnas y buenas obras *para dignamente celebrar esta fiesta,* recibiendo al Señor y reverenciándole en la procesión [16].

---

11. Véase la pág. 155 nt. 28.
12. Véase la pág. 155.
13. Véase la pág. 180 nt. 121.
14. Véase la pág. 180.
15. Véase la pág. 235.
16. Véase la pág. 235 nt. 253.

Por último véase si no es sorprendente la coincidencia del pensamiento de Avila en estos pasajes:

Advertencias

Examinados, pues, de sus costumbres los maestros, como es necesario, se les mande tengan particular cuidado de enseñar a los muchachos la doctrina cristiana y buenas costumbres, según está mandado en el concilio ya citado. Y con esto se les mande, aunque sea mandando a los padres de los niños den mayor salario, tengan particularísimo cuidado que las fiestas *hagan juntar todos los niños en su propia casa, como los demás días que vienen a lección, para de allí juntos vayan todos diciendo la doctrina a alguna iglesia* de hospital o ermita para aqueste efecto diputada; *donde, llegados, por mandado del obispo haya un sacerdote que les diga misa y haga alguna plática, conforme a su capacidad,* donde se enseñen las cosas que tienen de hacer, de qué se tienen de guardar, cómo han de andar por las calles y, finalmente, aquellas cosas todas que a tal edad pertenece entender y cobrar. *Y las mismas fiestas, en la tarde, vuelvan a casa del maestro, el cual se vaya con ellos por el campo y allí los deje recrear y jugar un rato con toda honestidad; y de allí se vengan a la iglesia cantando la doctrina donde el mismo sacerdote*

Epistolario

Porque la cuaresma es tiempo muy conveniente para comenzar en buenas costumbres sin tanta novedad como en otros tiempos, traigo a la memoria de vuestra Señoría lo que toca a la buena institución de la edad pueril, que tan perdida está: conviene, pues, que los que andan a la escuela y otros que tienen edad para oir misa, la oigan los domingos y fiestas. Y será el modo, que señalaren algunas iglesias donde vaya poca gente, y hospitales adonde los maestros de las escuelas lleven a oir misa domingos y fiestas; y para que los maestros quieran hacerlo, débeseles rogar y encargar; y para que los niños quieran ir, también se les debe rogar; y para que los padres los quieran enviar, débeseles predicar la obligación que tienen los niños de oir misa; y como los padres no los llevan consigo, y tienen aparejo por la mucha gente que hay en las iglesias; y que deben agradecer y aceptar este medio que se les da: unos se excusan con que han menester los domingos sus niños, pues como los envían entre semana, los podía enviar la fiesta, siendo a hora cierta y que menos falta les hagan. *Se podía hacer que vayan a su escuela, y el*

les vuelva a hacer un sermoncito breve; y esto no parezca cosa dura, pues el concilio ya citado quiere que las tardes y mañanas de las fiestas se ocupen en semejantes ejercicios [17].

maestro los lleve a oír misa; y idos a misa, dígaseles devotamente, y antes o después digan ellos la doctrina; y decláreseles algún mandamiento o artículo con algún ejemplo, que es lo que más les mueve: y dígaseles el gran bien que recibieron en el Bautismo, y que si lo han perdido es el remedio la confesión; y decláreseles cómo lo han de hacer, y cuán grave pecado sea callar algo por vergüenza, con sus ejemplos y así se podrán ir [18].

Lo mismo se ha de enseñar a los maestros de niños de gramática; y de unos y de otros se ha de hacer vuestra Señoría muy amigo, y hablarles algunas veces; y los confesores estén aparejados para luego confesar los niños; y no se han de ocupar en otras confesiones; y dígales la doctrina; y cuando han de confesarse, si pareciere, que *las fiestas en las tardes se lleven a los niños de las escuelas al campo, y cuando vengan digan la doctrina, y les prediquen un poco, y será muy bien, aunque sea a costa de darles alguna frutilla* [19].

Por lo que a la presentación crítica del manuscrito se refiere, hemos de advertir que se conservan dos copias del mismo, la primera es la que posee la Biblioteca del Sacro Monte de Granada, a la que ya hemos hecho referencia [20], y la segunda la custodiada en la Biblioteca Nacional de Madrid [21]; una y otra son sustancialmente idénticas, ya que las variantes son relativamente poco numerosas y de ninguna trascendencia.

---

17. Véase la pág. 208.
18. Véase la pág. 209 nt. 182.
19. Véase la pág. 209 nt. 183.
20. *Biblioteca del Sacro Monte*, ms. 76: 124 × 168 mm., 87 fols. En la portada interior: "Siglo XVI. Concilio celebrado en Toledo, sobre la Fe y disciplina, en Dbre. del 1565 y Enero de 1566=Actas que contienen diversos reglamentos, se imprimieron los decretos sobre la Disciplina eclesiástica en Alcalá en 1566".

Fol. 1r—"Esta letra de este libro es del Dr. D. Jerónimo de Montoya Beneficiado de S. Gil, letrado de cámara del Arzobispo D. Julio Méndez de Salvatierra y después canónigo y Dignidad de Granada".

Fol. 1r/58r=Las "Advertencias".—Fol. 59r/62r="Algunas cosas diferentes sacadas de escritos del Smo. Sacramento del mismo Padre".—Fol. 63r/65r=Tabla de todo lo más principal que se contiene en este libro". Los fols. 66/67 están en blanco.

21. *Biblioteca Nacional*, ms. 8340: 260 × 150 mm., 106 fols. En la portada interior: "Tractatus huius alveoli sunt tres. 1. Quales ministros habere debet episcopus (fol. 1/14v). 2. *Advertentiae ad Synodum Toletanum Magistri Abilae viri doctissimi et piissimi* cum indice nostro copiso (fol. 1/78v + 79/82v). 3. Resolutio tractatuc de provisione Episcopatuum, Beneficiorum et Officiorum per Reverendissimum Docto-

En nuestra edición hemos dado preferencia a la del Sacro Monte por ser la más completa, pues la de la Biblioteca Nacional tiene mutilado el folio primero, lo que la priva del título y encabezamiento [22]. Esto no obstante adoptamos en cada caso la lectura que hemos estimado más segura señalando en notas las variantes con las siglas S y N, que indican los manuscritos sacromontano y nacional, respectivamente.

Como quiera que las "Advertencias" van dirigidas por su autor a los Padres del Concilio de Toledo (1565/6) no carece de interés señalar el influjo que sobre los dichos Padres ejerció el Apóstol de Andalucía y por eso hemos procurado señalar las coincidencias de pensamiento añadiendo en las notas correspondientes las cánones toledanos.

Finalmente, en la segunda parte, sobre todo, del manuscrito, el comentario de Avila al Concilio de Trento ganará sin duda en claridad si a la mera indicación de los cánones reformatorios se añadiese el texto íntegro tridentino y esto es lo que hemos querido conseguir al transcribirlos en las notas críticas de nuestra edición.

---

rem Torres episcopum canariensem et virum piisimum et doctissimum (fol. 95/106v). 4. Summarium nostrum Conciliorum universalium: item quaedam nostra circa illa verba: qui episcopatum desiderat". Hemos de advertir que el contenido del n.º 4 no se encuentra en el manuscrito.

22. Esta es la razón por la cual algunos investigadores, que conocían el manuscrito nacional, habían dudado de la paternidad del mismo, aunque se inclinaban a atribuirlo al Beato Juan de Avila. Después de cuanto dejamos escrito, esa paternidad no puede ser puesta en duda por más tiempo.

[F. 1] Algunas advertencias que el P. Maestro Avila envió al sínodo Provincial de Toledo, sobre la ejecución de algunas cosas mandadas en el Santo Concilio Tridentino.

[I.—REFORMACION DEL ESTADO ECLESIASTICO]

Siguiendo [a] el orden de la ceremonia arriba dicho [b], se deben comenzar a tratar los cánones que tocan a la reformación de los obispos [1], conforme a lo que se dice en el concilio IX Toledano, en cuya prefación dice así: *Incipientes ab episcoporum emendatione, ut ponentes modum in suis excessibus* [2] [F. 1v] *sic errata corrigant subditorum.* Y conforme a nuestro Concilio Tridentino, en la sesión 6, c. 1 *de reformatione,* donde dice: *Ad restituendam colapsam admodum ecclesiasticam disciplinam, depravatosque in clero et populo christiano mores emendandos se accingere volens ab his qui maioribus ecclesiis praesunt initium censuit sumendum: integritas enim praesidentium salus est subditorum* [3].

Siguiendo, pues, aquesta orden, léase primero el c. 1 de la sesión 25, que habla de la reformación de los obispos, de lo que

a *N.* supuesto
b *N.* ya dicho

1. He aquí cómo recoge las indicaciones de Avila el Concilio celebrado bajo su inspiración: "Cupit sancta Synodus veterum Canonum ad morum reformationem disciplinam revocare, ut post Generalium Conciliorum Decreta, Sanctissimorum Pontificum Constitutiones, et Provincialium Synodorum statuta minime censeat superfluum esse, Episcopos omnes, Sacerdotes, et quoscumque alios Ecclesiastici ordinis, necnon et laicos sui officii admonere, quo Christianam pietatem vere sectantes, digni illo nomine existimentur, quod in sacro Baptismatis lavacro dederunt Christo Iesu, in cuius Cruce nos gloriari oportet. Reformationis vero initium ab his fieri decet, qui ad hoc constituti sunt, ut praesint aliis; et tanquam facti forma gregis illis exemplo sint doctrina et moribus, eos docentes quonam pacto Christianae Religionis instituta sequi, ac tenere debeant". (*Act. 2, n. 13.* AGUIRRE, 5, 394).

2. GONZÁLEZ, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae,* 447.

3. Conc. Trid., ses. 6, c 1 de reform.

toca a las personas y casas, el cual canon leído se mande observar con rigor, advirtiendo todas las palabras del Concilio. En las cuales, si bien se mira, se da a entender [c] lo mucho que el Espíritu Santo desea, no sólo que tengan los obispos *vilem supellectilem, et mensam ac victum pauperem* [5], como se dice en el concilio Cartaginense IV; *ut episcopus parco et moderato sit contentus cibo,* como se dice en el concilio Turonense [6], c. 5 [d]; *ita ut in cibo* [F. 2] *et potu frugalem et parcum se praebeat episcopus nec sit sumptuosus nec delicatus nec voluptuosus nec ciborum* [e] *vorator,* como dice S. Clemente en el libro 2 de las Constituciones Apostólicas c. 5 [7]; mas también les pide, *ut dignitatis suae auctoritatem fidei et vitae meritis quaerant,* como se dice en el concilio Cartaginense sobredicho [8], y no con pompa de vanidad mundana, la cual tienen de menospreciar, como se dice en el mismo canon [f].

Y, si quieren ver los obispos la templanza grande que los concilios quieren que tengan en su casa y mesa, mírenlo por los convidados que quieren que tengan en su mesa y conviden a ella: estos son los peregrinos y pobres. Tal, pues, es [g] razón que sea la comida de la mesa y el aparato de casa [9].

Antiguamente tenían los prelado las mesas pobres, los convidados eran peregrinos y necesitados, la música del convite era lección [h] de las Escrituras santas; todo lo cual mandan los concilios hagan los [F. 2v] obispos. Los pajes eran gente que, como discípulos de la virtud, venían a casa de los prelados por aprenderla de ellos, como de verdaderos maestros que la profesaban. Tal era Clemente a S. Pedro; tal es [i] Marcos, Lucas, Timoteo a S. Pablo; tal Laurencio a Sixto; tal otros muchos.

---

c *En N. por estar cortada la parte superior del fol. 1, falta desde* "integritas... se da a entender".
e *N.* bonorum ciborum
f *N.* en este mesmo canon
g *S.* Tal es, pues
h *S.* la lección
i *S.* tal

---

4. Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.
5. c. 15 (Mansi, III, 952 C).
6. Hardouin, IV, 1024 C.
7. MG I, 599.
8. Conc. Cartag. IV, c. 15 (Mansi, III, 152 C).
9. El concilio toledano aparece influenciado por el Beato Avila: "Sit et Episcoporum ita modesta supellex, ut nec auro contexta, nec aureis telis, filiisve ornata, extra Altaris, et Ecclesiae ministerium, servire debeat" (*Act. 2, c. 3.* Aguirre, 5, 395).

Las camas, muy ajenas de regalo y llenas de aspereza por el semejante. Los vestidos, las tapicerías de sus casas eran, o tener desnudas las paredes, o adornadas con pinturas o retratos que moviesen a grande devoción a todos; y con esto andaban dentro hechos unos tesoros de riquezas del cielo y eran más venerados que los emperadores.

Agora, por nuestros pecados, es mucho de temer no se pueda decir [j], con grande verdad, de algunos de los deste tiempo, lo que dijo el grande Pontífice [k] y mártir Bonifacio de los sacerdotes: *Quondam* [l] *sacerdotes aurei, ligneis calicibus utebantur; nunc lignei sacerdotes, aureis calicibus utuntur.* Así, que se mudó el oro en palo y el palo en oro.

Así es agora de temer no suceda en lugar de la pobreza de la mesa, banquetes suntuosos y delicadas comidas; en lugar de los huéspedes pobres y peregrinos, los señores ricos [F. 3] y poderosos; en lugar de lección sagrada, los truhanes o música profana; en lugar de las exhortaciones, con que del obispo eran los convidados apacentados con espiritual pasto, la fruta de la ponzoña de las murmuraciones, con que matan sus almas; a los retratos devotos, tapicerías tan deshonestas, que bastan a deshonestar las almas de los que las miran; y a los discípulos de la virtud, que servían entonces, gente que se pueda decir maestra de maldad. Y, ansí, la antigua virtud, se mude en disolución y majestad profana. Cosa [es] digna [m] de llorar amargamente que la falta de santidad (la cual, si tuviesen los obispos, serían honrados) [n], la quieran suplir con majestades vanas, para ser temidos.

Y es justa permisión que, pues han dejado la santidad, por la cual fueran amados y reverenciados y obedecidos como padres y pastores, les haya permitido el Señor venir a dar en majestad y vanidad de mundana pompa, por ser temidos como lobos y tiranos. No es esto el llevar las flacas sobre sus hombros [10], no criar [F. 3v] las enfermas a sus pechos y curarlas, si necesario

j *N.* y se puede decir
k *N.* el Pontífice
l *S.* quoniam
m *S.* cosa digna
n *N.* honrados y casi adorados

10. Lc. 6, 12.

fuere, con su propia sangre; mas espantarlas como lobos y despellejarlas como tirano mercenario.

Porque, para semejantes majestades, luego viene a que se hagan semejantes efectos, sin ningún cuidado, o poquito, del ganado, porque lo emplean [ñ] todo en sí mismos. Parece que hacen los tales como Saul: después que ven que el Señor se ha apartado de ellos, buscan que los honren delante las gentes [11]. Y como no hallan a Samuel, van a la grandeza o, por mejor decir, profanidad mundana y secular, ajena de oficio de pastores imitadores del Pastor y Obispo de las almas Christo. ¡Oh quién viera aquellos antiguos prelados de la Iglesia, y los cotejara con algunos de los deste tiempo, y se los pusiera delante de los ojos, para que vieran cuán extraño traje y vida tenían entre sí y cuán poco hallaran de obispos comparados con aquéllos!

Mas, aunque no los tenemos los vivos [o], tenemos los dibujados en los libros y por aquellos dibujos que hallamos pintados vemos la diferencia que hacen algunos de los que [F. 4] agora viven. Bien creo yo que, si los prelados cumplieran lo que en el concilio Turonense c. 3 se les manda, sc. *Quod nulli episcopo liceat librum pastoralem Sancti Gregorii ignorare in quo se debeat unusquisque quasi in quodam speculo assidue considerare* [12]; y en el Cabilonense [se les manda] lo mismo, c. 1 y 2 [13]; y lo que dice S. Clemente, lib. 2 de las Constitucionès, c. 25: *Vos*—inquit—*laicis qui, inter vos sunt, estis prophetae, principes, duces et reges, mediatores Dei et fidelium, ipsius participes verbi et nuntii, tubae* [p] *Dei testesque eius voluntatis, quae omnium peccata portatis et de omnibus rationem* [q] *reddatis, imitatores Christi, et, ut ipse omnium nostrum* [r] *peccata, portavit* [s] *in ligno immaculatus pro eis, qui supplicio digni erant, sic vos populi peccata in vos transferre oportet* [14]; y lo que dice el mismo, en el

ñ *S.* por lo que emplean
o *N.* vivos
p *S.* turbas
q *S.* actionum
r *S.* rerum
s *S.* portarunt portavit

11. I Reg. 15, 30.
12. HARDOUIN, IV, 1024 B.
13. HARDOUIN, IV, 1032 C-D.
14. MG 1, 662.

c. 6 del mismo libro: *Quacumque bona in hominibus reperiuntur ea episcopus in se possideat, quam, si vacaverit in iustitia pastor proprios discipulos coget et consuetudine sua compellet* [F. 4v] *ut suarum actionum digni imitatores existant* [15]; y lo que en otros muchos concilios se les manda, acerca de su ejemplo y vida; que verían cuanto diferían de su obligación y de los antiguos padres y pastores verdaderos. Y no quiero buscar mayor causa de las corruptas costumbres de nuestros tiempos que no ser los prelados, en todo, lo que deben: porque ellos son como soles [t] en el pueblo; y, si éste está eclipsado, ¿qué claridad tendrán los populares?

Ellos son los pilotos de la navecilla de S. Pedro; si se duerme, ¿a dónde ha de parar, sino en mil despeñaderos y peligros? Ellos son la guía [u] que enseñan los caminos; si ellos no los saben, y van camino muy torcido, ¿por dónde irán los que los siguen? Y así tengo para mí que, aunque en el concilio Coloniense (agora poco celebrado, sub Carolo 5, y del examinado y aprobado) se diga ser necesarias seis cosas, a mi ver, yo sola una cosa hallo necesaria, que no está [F. 5] en todas ellas, y ésta suficientísima para todo remedio: y ésta es que el estado episcopal se reforme; porque si ellos fuesen tales, y viviesen de manera cual a su oficio es necesario, todo lo demás tendría ejecución maravillosa.

Las ruedas de Daniel, que son los pueblos, asidas están a los animales, que son los prelados; y cuando ellos paran, paran ellas; y cuando se mueven, andan ellas [16]; y por donde fueren, han de ir ellas. Miren ellos cómo [v] andan; si donde los lleva su espíritu, o el del Señor; que a ese paso ha de ir el pueblo. Es cierto que, si los obispos llevasen sobre sus hombros el Arca del testamento, como llevaban los ministros del Señor cuando llegaron al Jordán [17], que luego las aguas del, que son los pecados de los pueblos, se volverían atrás, como aconteció entonces; mas como, por ventura, van más persiguiendo a Israel que llevando el Arca para los guiar, no sólo el Jordán no vuelve atrás, [F. 5v] antes el mar rubro los ahoga a ellos y a los pueblos.

t *S.* sales
u *N.* gavia
v *N.* donde

15. MG 1, 602.
16. Ez. 1, 25.
17. Ios. 3, 15 ss.

Debían mirar que tienen el oficio de Moysén, y que ellos son los que tienen de subir al monte y hablar con Dios; y que cual tienen el oficio había de ser su vida, llena de resplandor de rostro, y en sus manos las tablas de la ley: que así bajó [x] Moysén del monte de hablar con Dios para enseñar el [y] pueblo [18]. Así los prelados, de la frecuencia de la comunicación que habían de tener con tan grande Dios [z] en la oración, habían de tener tan gran [a] resplandor de doctrina y tan grande observancia de la Ley, para el buen ejemplo, que bajasen [b] aun a los muy malos.

Y, si hiciesen esto de subir al monte a tratar con Dios, allí les enseñaría su Majestad que sus casas han de ser escuela de virtudes, donde vayan los ignorantes a aprenderla, y no tropiezo donde se pierda, si se lleva alguna. Retrato de la escuela y colegio apostólico, y no de señores mundanos. La casa de los obispos, casa de cirujanos de almas ha de ser, donde se atreva ir el desconsolado a pedir consuelo; el tentado, remedio para su tentación; el flaquito, [F. 6] remedio para su flaqueza; y que se atreva el más pobrecito y mendigo a ir a ella, como a casa de su propio padre. Finalmente, hecha una botica de todas medicinas; y el perlado, que sea tan sabio y ejercitado cirujano, y tenga tan grande caridad para ejercitar la cirujía, que todos los enfermos, que a él llegaren, lleven sanidad de sus heridas.

Una casa, ha de ser la episcopal, que, cualquiera que entre en ella, lleve ganancia: el [c] soberbio y el ambicioso, lleve confusión de la modestia y humildad que viere; el bueno, vaya mejorado con el ejemplo [d] de mayor virtud; y, finalmente, ha de ser casa, de manera, que cualquiera halle en ella olor del cielo [e], muy mayor que en las casas [f] de las más estrechas religiones. Que, pues es estado más perfecto [g] que de religiosos, justo es lo sea la

x *N.* abajó
y *S.* al
z *N.* con Dios
a *S.* grande
b *N.* bajasen tras sí
c *S.* y el
d *N.* con ejemplo
e *S.* delicado
f *S.* que las casas
g *N.* que pues el estado es más perfecto

18. Ex. 35, 29.
19. Lc. 6, 12.

vida y todo lo demás; y ansí entenderán [h] los pueblos bien esta verdad, que ellos tienen estado más perfecto; lo cual el pueblo no podrá entender viviendo como vive, antes lo llamará estado de mayor regalo de mayor pompa y vanidad, como lo ven por las obras tan diferentes [F. 6v] del Pastor de los pastores Criste.

¡Qué diferente cosa es ver a Cristo, enclavado en el cayado de la cruz, derramando sangre para sus ovejas, y ver a ellos sentados en sus estrados regalados y de vanidad bebiendo la sangre de las suyas; Cristo andar a pie de pueblo en pueblo, de aldea en aldea visitando su ganado, y ellos paseando [j] con mucha majestad las cortes de los reyes, o regalándose en las frescas y adornadas salas; a Cristo con ansiosa sed de ganar un alma caminar al sol, a pie y a medio día [k], olvidado del manjar del cuerpo por le dar comida, como aconteció en el pozo [20] de la Samaritana [l], y a ellos olvidados de las muchas que a su cargo tienen, por regalar su cuerpo!

Miren, pues, los perlados que no les eligieron [m] para carniceros y comprar el ganado [n] para lo matar, y pesar, y sacar dineros de sus carnes y sus pieles; sino para pastores criadores del ganado, que los apacienten [ñ] en los pastos de ciencia y doctrina, quitándoles la mala hierba, dándoles abrevaderos [o] limpios, untándoles [p] la roña y llevándolos sobre sus hombros, aunque sea con no dormir [F. 7] de noche, no reposar siesta; y, aunque sea con derramar sangre y dar la vida, como hizo Cristo, y dijo que este tal es buen pastor, y el que no lo hace, mercenario [21], sobre el cual vendrá aquella sentencia del Señor, que Moysén refiere: *sanctificabor in his, qui appropinquant mihi, et in conspectu populi glorificabor* [22], de la manera que se glorificó

h *N.* entenderán bien
i *S.* de mayor pompa, de mayor vanidad
j *S.* deseando
k *S.* y medio día
l *N.* de Samaria
m *N.* los eligieron
n *N.* comprar ganado
ñ *N.* apacientan
o *N.* abrevaderos
p *S.* untando

20. Io. 4, 32.
21. Io. 10, 12-13.
22. Lev. 10, 3.

en los hijos de Aarón, con terribilísimo castigo; porque no le quisieron ellos primero santificar y glorificar con santidad, cual su oficio de ministros del Señor pedía.

Saquemos de aquí, pues, que conviene ponerse en obra lo que en el canon 15 del concilio Arvernense se nos dice: *Episcopus tanta conscientia resplendeat, ut effugiat, probitate actuum, maledicorum obloquia* [q], *et testimonium implere divinum in se contendat, quo Dominus ait*: *Sic luceat lux vestra* etc. [23]. El cual canon, después, en el concilio Matisconense [r] I, se dispuso todo [24]; cuya sola observancia, sin que otro canon se puesiese, bastaría a reformar [s] lo caído, esforzar lo flaco, y mejorar lo bueno de toda la República cristiana. Porque, no [F. 7v] sin causa, dijo el Espíritu Santo: *Qualis rector civitatis, talis et habitantes in ea* [25]; y ansí, con solo [t] la observancia de aquel canon, está todo reformado: *Integritas enim praesidentium, salus est subditorum,* como nuestro Concilio Tridentino dice, c. 1 ses. 6 [26].

De los obispos ha de comenzar la reformación [u].

Viniendo [v] a la particular observancia y práctica del canon, convendrá grandemente que en el Sínodo se mande el modo de vivir de los obispos y reformación de casa, para que así *ponentes modum suis excessibus, errata corrigant subditorum*, a cuya salud ellos tienen tanta obligación, y a los medios de ella, cual se les ha ya dicho, por ser tan eficaz y conveniente. Y, cuando obligación no hubiera, como la hay muy grande, a reformarse: debiera de bastarles por causa urgentísima ver que, con su reformación y moderación, como con medio eficacísimo, moderarán y reformarán a los inferiores. Y pues su Señor y nuestro Pastor de nuestras almas, Cristo, tanto se estrechó y humilló, para ser-

q *S.* obliqua
r *S.* Masticonense
s *S.* bastaría reformar
t *N.* sola
u *N.* *fol. 8.*
v *N.* viniendo, pues

23. Mansi, VIII, 862 D.
24. Mansi, IX, 932 A.
25. Eccli. 10, 2.
26. Conc. Trid., ses. 6, c. 1 de reform.

nos dechado verdadero a quien pudiésemos [F. 8] seguir, es muy gran [x] razón que lo mesmo hagan ellos, a imitación suya; porque como dice S. Clemente en el libro ya alegado, *sicut Christus illius scopus est, ita illi laicorum illis subiectorum* [27].



Cama del obispo y otros arreos de casa y persona [y].

Conviene, pues, que los obispos no tengan camas de seda por ninguna vía, y pluguiera a Dios tuvieran espíritu para tenerlas de sarmientos y desnudas tablas; que mayor majestad cobraran acerca de sus ovejas, y en más fueran tenidos, que si las tuviesen de brocados de tres altos [28]. No traigan ropas de seda, y pluguiera a Dios tuvieran espíritu para las hacer remendadas, y dentro muy ásperos cilicios; que más fueran reverenciados, y aun tenidos sus remiendos que sus sedas. No tengan tapicerías de seda, ni de Flandes; conténtense con tener en sus aposentos [z], o salas, retratos e imágenes que mirar [a] y de que se edificar los que fueren a sus casas. No tengan vajilla de plata [29]; que no dice esto

x *S.* grande
y *N. fol. 8v.*
z *N.* su aposento
a *N.* imágenes que tengan que mirar

27. MG 1, 602.
28. Esta idea era muy familiar al Apóstol de Andalucía, como puede verse en su Epistolario espiritual, de donde tomamos estas palabras: "Cama de seda no cumple, ni paños de corte tampoco; *Episcopus vilem supellectilem, et tamen eam, pauperem habeat, et auctoritatem dignitatis suae fide, et vitae mentis tueatur*, dice un concilio". (*Epist. esp., trat. 1, c. 1* al Arzobispo Guerrero, 2 abril. Véase *Biblioteca de Autores Españoles*, 13, 296).
29. El Concilio de Toledo recogió la exhortación de Avila en su decreto de reformación: "Mensae vero frugalitatem sic a Sanctis Patribus, et Canonibus commendatam esse videt sancta Synodus, ut non possit non dolere graviter, eas delicias in Episcoporum mensas irrepsisse, quae iure possent a laicorum mensis, utcumque splendidis, ablegari. Proinde sint memores Episcopi, Divinam Maiestatem non leviter offendi, dum non paucis pauperibus, qui ob egestatem, et famen vitae periculum experiuntur, et expectant, ex his subveniri posse, quae mensis Episcoporum contra indictam a Canonibus frugalitatem maxima cum ignominia veri splendoris apponuntur. Sit igitur Episcoporum mensa Sacrae Scripturae, Librive alterius Ecclesiastici lectione, doctorum, piorumque Virorum consessu splendida; ab eaque procul quaevis profana colloquia, et argumenta cuiusque turpitudinis absint; ac prorsus eorum ferculorum elimínetur splendor, qui falso cuiusdam decoris nomine se mensis Pontificum ingessit. Sit denique frugalis Episcoporum mensa. Non plura, quam tria, aut ad summum, si convivarum conditio id postulet, quatuor, praeter olera, et simplices arborum fructus, fercula apponantur. Episcoporum siquidem auctoritas non his deliciis, vanisque splendoribus, sed fide, ac vitae meritis quaerenda est. Si quis vero in his, quae hoc Decreto prohibentur, aut eorum quolibet, excessisse fuerit convictus, a Synodo Provinciali iuxta excessus qualitatem, pecuniaria mulcta piis operibus applicanda, puniatur" (*Act. 2, c. 2, n. 17.* AGUIRRE, 5, 394/95).

con mesa de gente pobre, que [b] ha de ser [F. 8v] la episcopal [c]. No tengan maestresalas, veedores [d] y otros oficiales, que los obispos han hurtado a la mundana profanidad; que esto no es imitar a Cristo, ni a Pedro, ni a los Apóstoles, cuyos ellos son sucesores; mas a Constantino, César y Alejandro. No tengan criados, que los acompañen, profanamente vestidos, como pajes con muslos, cual se usan, sedas, gorras; no criados con barbas, espadas y semejantes cosas seculares [30].

La gente de su casa sean sacerdotes virtuosos; los pajes, que anden con manteos y bonetes y sotanas algo cortas; y los unos y los otros, gente que trate virtud y no de propios intereses [31], llenos de caridad y en ella tan industriados del obispo, que, cuando vieren entrar en casa al pobre, lo regalen, y a todos se les vayan los ojos tras él [e] para consolarlo; tan humildes, que entrando el sacerdote o clérigo en casa lo reverencien como a ministro de Dios; y, finalmente, tan llenos de virtud, que los grandes y poderosos, de vellos, se les humillasen y reverenciasen. Gente, en fin, que luego dé olor que es gente del obispo en su santidad; [F. 9] y no que sean [f] conocidos ser de la casa obispal por el olor del guante, o por la seda, o por la vanidad, o por el menosprecio de los otros.

---

b *N.* cual
c *S.* espiritual
d *N.* verderos
e *N.* del
f *S.* y no sean

---

30. He aquí las disposiciones del sínodo toledano: "Sed et illud maxime Episcopi meminerint, quantum ad decorem dignitatis Pontificiae attineat, eos domi familiares habere, et alere, qui vitae integritate, et doctrina caeteros antecellere donentur; quique sic instituti sint, ut ipsis Episcopis in ministerio proprii muneris adesse possint, et verae honestatis exemplo quoscumque alios ad sincerum, sobriumque, et castum vivendi modum inducere valeant" (*Act. 2, c. 3, n. 18.* AGUIRRE, 5, 395).

31. Este cuidado de atender a la perfección cristiana de los familiares del Prelado se refleja bien en la siguiente exhortación del Concilio inspirado por el Beato Juan de Avila: "Curent Episcopi, ut eorum familiares, ac domestici, praemissa peccatorum confessione, saltem diebus Nativitatis, Resurrectionis Domini Nostri Iesu Christi, Pentecostes, et Assumptionis Deiparae Virginis Mariae, sacram Eucharistiam sumant; scientes, non ipsos tantum familiares, sed ipsosmet Epicopos graviter increpandos, si eorum domestici, moribus, et pietate Cristiana non fuerint aliis manifesto ad vitam instituendam exemplo" (*Act. 2, c. 4, n. 21.* AGUIRRE, 5, 395).

Lección en la mesa del obispo [g].

Tengan siempre lección en sus mesas, como les está mandado en los concilios sacros. Procuren de tener [h] en ellas los pobres o los peregrinos, y procuren, finalmente, conformarse en todo con el antiguo resplandor de los primeros padres [32].

[Lo que dice el] Concilio Tridentino [i].

Y no se espanten de lo dicho; que, si miran y ponderan las palabras del Concilio nuestro, verán se pide en ellas más reformación que no la dicha. Dicen, que no son llamados a obispos para su provecho, no para riquezas, no para regalos; sino para trabajos en lo exterior y cuidados en lo interior; y no de cualquier cosa, sino de la más importante, cual es la gloria de Dios. Dice, que se muestren conformes a su oficio: *et ita omnes mores componant, ut reliqui ab eis frugalitatis, modestiae, continentiae ac sanctitatis, humilitatis exempla petere possint* [33].

¡Oh palabras dictadas de tal espíritu, cual es el del Señor, que tal mandó decir [F. 9v] y firmar a los mismos obispos contra sí mesmos, para tener el día del juicio sentencia dada de su boca y decir a los que no guardaron el decreto: *ex ore vestro vos iudico, servi nequissimi!* [34]. Pues lo que se sigue, ¿qué querrá decir? *Episcopi non tantum modesta suppellectili et mensa ac frugali victu contenti sint, verum etiam in reliquo vitae genere, ac tota eius domo caveant, ne quid appareat quod a sancto hoc*

g *N. fol. 9.*
h *S.* procuren tener
i *N. fol. 9v.*

32. A esta hospitalidad quiere el Concilio de Toledo que se torne como lo manifiestan claramente las palabras del decreto: "Hospites vero, quicumque hi futuri sint, cum ad Episcoporum domum venerint, sciant se fore ad Episcoporum, non ad Principum saecularium, aut Regum hospitium recipiendos. Nam quanto digniores hospites fuerint, tanto magis oportet, Episcopum eos modestia et decoris Pontificii testes habere" (*Act. 2, c. 3, n. 18.* Aguirre, 5, 395).

33. "In primis vero ita mores suos omnes componant, ut reliqui ab eis frugalitatis, modestiae, continentiae, ac quae nos tantopere commendat Deo, sanctae humilitatis exempla petere possint". *Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.*

34. Lc. 19, 22.

instituto sit alienum, quodque non simplicitatem, Dei zelum ac vanitatum contemptum praeseferat [35].

¿Es, por ventura, menosprecio de vanidad tapices y vajillas ricas, es menosprecio de vanidad, lacayos, pajes y criados profanamente vestidos, en lo cual todo pueden competir con los más vanos señores de la corte? ¿Es menosprecio de vanidad tener maestresalas, veedores, caballerizos [j] y semejantes humos de la vanidad mesma? *Fidei et vitae meritis quaerant dignitatis suae auctoritatem* [36], quiere nuestro Concilio, como lo quiso antes desto el de Cartago, y no con vanidad; con [F. 10] humildad, no con superba majestad; con amor, como padre, no con hacerse temer como tirano [k]; con abstinencia, no con regalos ni banquetes; con cilicios y disciplinas, no con sedas en vestidos o camas o criados. Y, finalmente, con ser un debujo de los Apóstoles, a quien suceden, tal, que por la vida obispal todos saquen por rastro cuales fueron los antiguos Apóstoles; y no tales que no haya cosa, que más los haga desconocer, que mirar a sus sucesores.

Criados del obispo [l].

Cuáles hayan de ser los criados de los prelados, por ser cosa muy larga, no quiero referirla; baste remitirlo a que se vea S. Bernardo 4. lib. *de consideratione* [37]. Y crea el obispo que, si no tiene buenos y honestos y ejemplares criados, que mal podrá persuadir al pueblo que él es bueno y virtuoso; porque, como dice Séneca, *quomodo appellem sanum habentem latera infirma?* Y S. Jerónimo ad Heliodorum: *Domus tua quasi in specula posita est, et magistra publicae disciplinae* [38]. Y de la contraria

---

j *S.* maestresalas, caballerizos —
k *N.* tiranos
l *N. fol. 11.*

---

35. "Quapropter exemplo Patrum nostrorum in Concilio Cartaginensi, non solum iubet, ut Episcopi modesta supellectili, et mensa, ac frugali victu contenti sint, verum etiam in reliquio vitae genere ac tota eorum domo caveant, ne quid appareat, quod a sancto hoc instituto sit alienum, quodque non simplicitatem, Dei zelum, ac vanitatum contemptum praeseferat". *Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.*

36. "Haec cum ad restituendam Ecclesiasticam disciplinam praecipua esse, sancta Synodus animadvertat, admonet Episcopos omnes, ut secum ea saepe meditantes, factis etiam ipsi, ac vitae actionibus, quod est veluti perpetuum quoddam praedicandi genus, se muneri suo conformes ostendant". *Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.*

37. S. BERNARDO, *De consideratione*, lib. 4, c. 4 (ML 182, 771 ss.)

38. ML 22, 598.

pompa, miren lo que dice en el libro ya dicho, hablando con el Papa: *Tu pastor procedis deauratus tam multa* [F. 10v] *circundatus varietate, oves quid sapient? Si auderem dicere, demonum magis quam ovium pascua haec scilicet; sic factitabat Petrus, sic Paulus ludebat? Vides omnem ecclesiasticum zelum* [m] *fervere sola pro dignitate tuenda, honori totum datur sanctitati nihil, et parum si, causa requirente, paulo summisius agere ac socialius te habere tentaberis, absit inquiunt, non decet tempori, non congruit maiestati, non convenit, quam geras personam attendito; de placito Dei ultima mentio est. Pro iactura salutis nulla cunctatio nisi quod sublime* [n] *est hoc salutare dicamus et quod gloria reddet hoc iustum ita omne humile probrum dicitur inter palatinos, ut facilius qui esset quam qui velit humilis apparere invenias. Timor Domini simplicitas reputatur, ne dicam fatuitas, virum circumspectum et amicum propriae conscientiae calumniantur hypocritam* [39].

Paresce que S. Bernardo [F. 11] pintó lo de nuestros tiempos, porque debía de correr [ñ] entonces la misma moneda que agora corre; y así nos ha respondido en lo ya dicho a lo que algunos dicen convenir a la majestad episcopal. Verdad, dicen, que conviene a los obispos que tengan majestad; mas ha de ser ganada con virtudes, como dicen los concilios; mas no con vanidad y humos de sedas y tapices. Conviene que sean temidos y reverenciados; mas no por los criados, sino por la gran santidad. Conviene que los teman los malos; mas no por potencia de armas o criados, sino porque han de ser tan santos y perfectos, que ruegan como padres y mandan como prelados. Piense que tiene a Dios tan enojado, que le ha de oir como a juez muy riguroso.

A lo que otros dicen, que no se acostumbran días a esas cosas, *abrogata sunt* por la costumbre, oigan al mismo S. Bernardo: *clamabitur*—inquit—*insuetum* [o], *nam iustum negari non poterit; ego vero ne insuetum* [p] *quidem, assenserint nempe asuetum fuisse, scio ac per hoc in disuetum potuisse venire* [F. 11v]

m *S.* coelum
n *S.* nisi sublime
ñ *S.* debía correr
o *N.* iniustum
p *N.* iniustum

39. S. Bernardo, *De consideratione*, lib. 4, c. 2, n. 5 (ML 182, 775).

sed non redire insuetum an vero assuetum quis neget quod constat non modo aliquando factum, sed aliquandiu factitatum [40]. Y en nuestro Concilio, no sólo en este canon mas en el que trata *de vita et honestate clericorum* [41], renuevan [se] todos los antiguos cánones, aunque por contraria costumbre estén ya muy olvidados y anticuados.

Allende del bien dicho, con esta reformación se evita un grande mal: y es que, como quieren tener todos tanta majestad y pompa, están compelidos a gastar más de lo que tienen; y así no queda nada para los pobres [q], como se debía hacer; y, con reformarse, habrá medio cómo sobre para poder cumplir con su obligación de remediar los pobres. Y no sé porqué no miran que, si lo que gastan en vanidades, gastaren en pobres; allende de cumplir con su obligación, ganarían en el mundo mayor honra y serían más reverenciados que con sus vanidades, por las que [r] por justa [s] permisión de Dios ya son menospreciados [42]. Porque, como el pueblo entiende que [en] los [t] obispos y eclesiásticos el principal ornato es la virtud, y que quien [F. 12] anda con aquellas es señal que tiene poca, no les temen ni reverencian. Y es justa permisión de Dios que, pues ellos dejan de hacer lo que deben a Dios y a sus ovejas, ellas no hagan con ellos lo que son obligados; y cual ellos tienen obediencia a su Dios, tal la tienen sus súbditos a ellos; porque como dijo un antiguo sabio, *qualem gratiam retuleris parentibus, talem expecta et a liberis tuis.*

q *N.* para pobres
r *N.* cuales
s *S.* por la justa
t *S.* que los

40. S. Bernardo, *De consideratione*, lib. 4, c. 2, n. 3 (ML 182, 773).
41. Conc. Trid., ses. 12, c. 1 de reform.
42. Para moderar el lujo de los obispos los Padres toledanos promulgaron el decreto que transcribimos: "Quin et exemplo Episcopi esse debent laicis, utcumque illustribus, ut, et hi ab immodestis sumptibus, qui temere, ac frequenter in nimium splendidis supellectili, mensaque maximo cum patrimoniorum, ac totius Reipublicae detrimento fieri solent, prorsus abstineant. Nec sancta Synodus eos sumptus probandos esse censet, imo Catholicam Maiestatem hortatur in Christo, eique supplicat, ut in his abusibus extirpandis, Regio, ac Christiano imperio, uti velit" (*Act. 2, c. 3, n. 19.* Aguirre, 5, 395).

Reformaciones de los beneficiados de las catedralés [u].

De aquí se venga luego a reformar el estado de los beneficiados de las catedrales [43] en trajes, sedas, criados, y todo se ordene de manera que parezcan varones eclesiásticos en sus personas, en sus criados y sus casas; que viendo a los obispos reformados, como ya se ha dicho, no tendrán rostro para poder contradecir. Y querría que entendiesen, los unos y los otros, que no se les quiere quitar la autoridad que suelen tener con sus criados; antes queremos que sea muy mayor: porque pedimos que ellos sean tales, que sólo ver a cada uno de ellos ponga reverencia y devoción; e ir cercado el obispo de tal gente [F. 12v] miren qué tal majestad representaría [v].

Renta del obispo: no se gaste en enriquecer deudos [x].

En este canon, se advierte lo que dice: *omnino eis interdicit ne ex redditibus Ecclesiae consanguineos familiaresve suos* [44]. Donde da a entender que de sus rentas eclesiásticas no les [y] enriquezcan, para lo cual trae el canon de los Apóstoles Y pues habla [z] nuestro Concilio, *post divisionem rerum factam,* da a entender que el canon de los Apóstoles habla de los mismos bienes que están adjudicados a los obispos; y no se puede glosar él ni otros muchos concilios, que lo mismo dicen, diciendo que se entienden *quando non erat facta divisio,* y que habla de los bienes que eran de los pobres o de las iglesias; y de aquí se sigue no ser verdad lo que alguno les da, que hagan mayorazgo.

---

u *N. fol. 13.*
v *N.* que grande majestad representará
x *N. fol. 13v.*
y *N.* los
z *N.* hablan

---

43. El Concilio de Toledo, para reformar el clero catedral inculca a los obispos la vigilancia por medio de la visita: "Episcopi in Ecclesiarum Cathedralium visitatione solicite curent, ut ipsarum Ecclesiarum statuta, quae alioqui dispersa oblivioni tradi solent, et in desuetudinem abire, in unum volumen redigantur; et si quae emendatione indigere videbuntur, iuxta Canonicas sactiones, et Iuris ordine servato, emendentur; atque omnia publice in Capitulo, saltem quolibet anno semel, tempore ab eodem Episcopo constituto, omnibus Canonicis praesentibus legantur" (*Act. 2, c. 8, n. 26.* AGUIRRE, 5, 396).

44. Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.

Idem de los beneficiados [a].

Mírese también, que lo mismo dice se ha de entender de los que tienen beneficios eclesiásticos. Y así, por este canon, todos ellos se han de reformar, y darles a entender cómo han de gastar los bienes de la Iglesia; que pues el Concilio no quiere se den a parientes, más de como a pobres, [F. 13] para les hacer limosna, menos querrá que lo gasten en juegos, sedas, vajillas, tapices, lacayos y semejantes vanidades; y lo que más es de llorar, en comprar a Cristo de algún Judas, como fariseos, para lo matar. Por eso andan bebiendo los vientos, por haber la doncella honesta, o la viuda recogida, para que en ellas muera Cristo, que vivía por la castidad y gracia en ellas, gastando sus rentas en vencer su honestidad, habiendo de gastarlas en las sustentar, porque la pobreza no fuera ocasión de la perder [45].

Lo que el obispo debe observar con sus ovejas [b].

Visto lo que toca a la reformación de los obispos en sus personas y criados, el orden pide que se vea lo que deben observar con su ganado; y primero se trate de la residencia, como de origen de lo demás, y luego de los ministerios [c] por los cuales debe residir.

De la residencia [d].

De la residencia se trata en el c. 2 de la ses. 6 [46] y en el c 1 [47] de la ses. 23 [e]. La cual residencia antiguamente fué muy mandada y observada, tanto, que en el concilio Sardicense, c. 25 [f] se

a *N. fol. 14.*
b *N. fol. 14v.*
c *S.* ministros
d *N. fol. 14v.*
e *N.* se trata en el c. 1 de la ses. 25
f *S.* c. 29

45. He aquí la letra del decreto toledano: "Clericis quicumque in Sacris constitutis, vel Beneficium Ecclesiasticum habentes, ea quae de mensa, et supellectili Episcoporum ab hac sancta Synodo statuta sunt, servare teneantur; alioqui vel a Superioribus excommunicentur, vel poena pecuniaria eorundem Superiorum arbitrio fabricae Ecclesiae, vel pio loco applicanda, puniantur" (*Act. 2, c. 23, n. 44.* AGUIRRE, 5, 398).
46. Conc. Trid., ses. 6, c. 2 de reform.
47. Conc. Trid., ses. 23, c. 1 de reform.

dijo y mandó *ne episcopus a sua ecclesia tres dominicas* [g] *sit absens* [48]. Y S. León Papa, en la epístola 90, manifiesta bien la necesidad que hay desta [h] residencia [F. 13v] cuando dice: *Quis inter fluctus maris navim dirigit si gubernator abscedit, quis ab insidiis luporum oves custodiet si pastoris cura non vigilet?* Y en la epístola 4 dice el papa Dámaso: *Videntur mihi esse meretricibus similes*—hablando de los tales—*quae statim ut pariunt filios suos aliis nutricibus tradunt educandos ut suam citius libidinem explere valeant. Sic isti infantes suos, sc. populos sibi commissos, aliis educandos tradunt ut suas libidines expleant, sc. ut pro suo libito saecularibus curis inhient et quodquod unicuique visum fuerit liberius agant pro talibus enim animas negliguntur, oves pereunt, morbi crescunt, haereses prodeunt, ecclesiae destruuntur, sacerdotes viciantur et reliqua mala proveniunt; non taliter Dominus docuit nec Apostoli instituerunt, sed ipsi, qui curam suscipiunt, ipsi peragant, ipsi proprios manipulos Domino repraesentent nam ipse ovem perditam diligenter quaesivit, ipse invenit, ipse propriis humeris reportavit nosque ipsum facere perdocuit.*

Y, sin esto, pueden verse los antiguos cánones que [F. 14] hablan de esta residencia, en el título *de clericis non residentibus* [49], pues que agora en el Concilio nuestro se renuevan [i]. Y, ultra de lo que muchos han tratado acerca de esta materia, agora nuevamente Fr. Domingo de Soto, lib. 10 *de Iustitia et Iure*, q. 3 y el Arzobispo de Toledo, en particular tratado, hablaron latamente; de los cuales se puede colegir la grandísima obligación que los obispos tienen a su residencia [50], y cuán urgentísi-

---

g *S.* dominicae
h *S.* de la
i *N.* reverencian

---

48. HARDOUIN, I, 647 B.
49. C. 1-17, X, *de clericis non residentibus*, III, 4.
50. Los Padres Toledanos influenciados por Avila redactaron su decreto reformatorio con esta gravísima fórmula: "Hortatur igitur primum Episcopos omnes, et per viscera misericordiae Jesu Christi obtestatur haec sancta Synodus, ut Decretum a sacrosancta Tridentina Synodo de residentia Praelatorum, ad Christiani populi salutem editum secuti, non solum assidua praesentia, sed et simul cura, et sollicitudine diligenti ministerium suum impleant, gregis sibi commissi regimini vere assistant, atque in omnibus iuxta Pauli Apostoli praeceptum laborent, eius residentiae rationem apud Synodum hanc Provincialem testimonio publico reddituri, ut eadem Synodus praevio examine iudicet, an ex causa iusta quis ab eius Dioecesi et discesserit, et absens fuerit. Atque adversus eos, qui contra Decreti Tridentini dispositionem abfuerint, poenas ab

mas causas han [j] de ser para ser bastantes a hacer ausencia. Y, aunque nuestro Concilio sacro deja el examen de ellas al Metropolitano, o, él ausente, al más antiguo sufragáneo que entonces residiere; si fuese por alguna vía posible que en el sínodo provincial se señalase, examinándolas muy bien primero, cuales [k] sean bastantes, para que no quedase libertad a la malicia humana, sería cosa de grande fruto [51].

Principal oficio del obispo: predicar [l].

Entre los oficios a que son electos los obispos, el principal, como dice el Concilio nuestro, es el predicar a sus ovejas; de lo cual se habla en la ses. 5, [F. 14v] c. 2 [52] y en el 4 [53] de la ses. 24, donde se dice que el obispo sea obligado a predicar por sí mismo, *nisi legitime fuerit impeditus.*

Para cuya inteligencia se debe primero mirar que no es legítimo impedimento la ignorancia, como el Concilio general, en este primer canon alegado, dice; antes es culpa, de la cual pueden salir, si ponen diligencia. Y, pues pueden y no salen, no se llame legítimo impedimento, mas negligencia y culpa; y, para remediarla, conviene a los tales se les mande tengan consigo un hombre docto en teología, que les lea algunas cosas para este fin, o

j *S.* urgentísimas
k *S.* que cuales
l *N. fol. 15v.*

eadem Synodo indictas, et praesertim eam, quae de fructibus pro rata temporis absentiae, fabricae Ecclesiae, aut pauperibus restituendis agit, absque ulla indulgentia exequatur" (*Act. 2, c. 1, n. 14.* AGUIRRE, 5, 394).

51. Las causas que pueden excusar de la obligación de residir las determinó como deseaba el Beato Avila la asamblea toledana: "Nec enim quaevis causa, quae vel ad Christianam caritatem, urgentem necessitatem, debitam obedientiam, evidentem Ecclesiae, vel Reipublicae utilitatem cuiquam pertinere videbuntur, a residentia excusare debent; sed ea tantum, quae Superioribus diligentissimo examine, maturo iudicio, exactaque Censura sic probata fuerit, ut vere seclusa omni indulgentia, aequa ex praedictis ratione, dubio procul iusta sit omnino censenda, atque ei utilitati, quae ipsius Pastoris praesentiam exigit, et quae non potest non esse publica, sit nihilominus praeferenda" (*Act. 2, c. 1, n. 15.* AGUIRRE, 5, 394).

52. "Quia vero Christianae Reipublicae non minus necessaria est praedicatio Evangelii quam lectio, et hoc est praecipuum Episcoporum munus; statuit, et decrevit eadem sancta Synodus, omnes Episcopos, Archiepiscopos, Primates, et omnes alios Ecclesiarum Praelatos teneri per seipsos, si legitime impediti non fuerint, ad praedicandum sanctum Iesu Christi Evangelium". *Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*

53. "Praedicationis munus, quod Episcoporum praecipuum est..." *Conc. Trid., ses. 24, c. 4 de reform.*

con quien comuniquen lo que han de predicar; principalmente que basta en los obispos, para el pueblo, una doctrina llana, que ésta es la que aprovecha más, y en su boca de ellos serán piedras preciosas; y se podrá alcanzar, si quieren poner mediana diligencia. Y de aquí se sigue no deberse admitir por causa, de las que el Concilio llama suficientes para no hacerlo, ser el obispo jurista o no ser teólogo.

Aquí conviene declararse [m], lo más que se pudiere, cuales se podrán llamar legítimos impedimentos [n]; porque, si [se] deja [ñ] al [F. 15] arbitrio del obispo, cada uno se figuraría [o] ser muy legítimo el que les pareciere. Y, por esta causa, conviene grandemente que en el Sínodo se traten las que comúnmente pueden suceder, que sean bastantes; y que deje el Sínodo mandado que, fuera de aquellos, no cese (entiéndase [p] *ut plurimum* [q] y de ordinario) su predicación; y quien esto no guardare sea rigurosamente castigado en el concilio provincial venidero. Pues el [r] Concilio dice que los tales *iaceant ultioni* [54]; y la más cómoda parece que sería les multasen de buena parte de los frutos que les corresponden al tiempo que dejaron la predicación, como desta manera el Santo Concilio los castiga cuando sin justa causa se ausentan.

Y, para que se vea [s] cuán urgentísimas causas han de ser para ser tenidas por legítimas, se pondere lo que en este canon [t] se dice, *praecipuum munus episcoporum est praedicare verbum populo* [55]. Y lo que dice el concilio [u] Cartaginense IV, c. 20: *Episcopus nullam rei* [F. 15v] *familiaris curam ad se revocet sed ut lectioni et orationi et verbo praedicationis tantummodo vacet* [56].

Este es su oficio precipuo y este quiere el Concilio hagan por

m *N.* juntamente declararse
n *S.* legítimo impedimento
ñ *S.* si deja
o *N.* fingiera
p *N.* entiéndese
q *N.* ut in plurimum
r *N.* Pues en el
s *S.* se vean
t *S.* Concilio
u *N.* lo que se dice en el Concilio

54. "Si quis autem hoc adimplere contempserit, districtae subiaceat ultioni". *Con. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*
55. Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.; ses. 24, c. 4, de reform.
56. Mansi, III, 952 E.

sí mismos. Los oficios otros, aunque sea entender en el gobierno de los pobres, las viudas [v], pupilos, peregrinos (aunque es cosa tan santa) no por sí sino por el arcipreste o arcediano, como dice el mismo concilio, canon 17 [57]. Y todo esto, *ut illis tribus vacet;* como también hicieron esto [x] los Apóstoles, que eligieron los diáconos para aquesto tales ministerios, porque no impidiesen la predicación [58].

Son los obispos como unas delicadísimas doncellas, hijas de grandes reyes, y su padre, Cristo, y su madre, la Iglesia, no quiere que entiendan en otro que en labrar labores de oro fino y sedas en olandas delicadas; y por eso quiérenlos [y] guardar las manos para que las tengan delicadas para tal oficio, sc. *lectioni orationi et praedicationi* [z]. Y, si quieren ver cuan encarecido y encargado fué a los obispos este oficio, desde los principios, vean a S. Clemente, en la epístola primera, lo que a él escribe S. Pedro, [F. 16] ut habet. 11 q. l.: *Te quidem opportet omnes vitae huius occupationis abicias ut possis verbo Dei vacare* [59]. Et *ibidem*, c. *sicut* [60]. Y en la VI Sínodo General, c. 19: *Episcopi omnibus diebus sed praecipue dominicis doceant populum pietatis ac religionis eloquia ex divina Scriptura colligentes* [61]. Y en el concilio Remense, c. 14: *Episcopi lectioni sanctorum operam dent, ut verbum vitae ubique praedicent.*

Y de ver las urgentísimas causas que en nuestro Concilio se piden, en la ses. 23, c. 1 [62], para poder hacer ausencia los obispos, se podrá entender cuan urgentes han de ser para que puedan dejar de predicar; pues el principal fin por que les manda residir es la predicación, pues este es su principal *munus* como está ya [a] dicho del Concilio.

v *N.* las viudas
x *N.* esto mismo
y *N.* quiérenles
z *S.* lectioni et praedicationi
a *N.* ya está

57. Mansi, III, 952 D.
58. Act. 6, 3 ss.
59. C. 29, C. XI, q. 1.
60. C. 30, C. XI, q. 1.
61. Mansi, XI, 951 C.
62. "Nam cum Christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia, ac evidens Ecclesiae vel Reipublicae utilitas aliquos nonnunquam abesse postulent..." *Conc. Trid., ses. 23, c. 1 de reform.*

Sermones en las catedrales [b].

En este mismo canon se debe anotar que quiere el Concilio que en las catedrales haya tanta frecuencia de sermones como en las parroquias; y con gran razón, por ser ellas la cabeza y concurrir a ellas más frecuentemente el pueblo. Y no se hace así, antes suelen faltar [F. 16v] sermones en principalísimas festividades; y así se quedan sin declarar al pueblo aquellos altísimos misterios que en ellas se celebran [63].

Ni es buena excusación el ser aquellos días los oficios largos. El remedio es tomarlos bien temprano, pues toman buenas rentas. Y no se quejen de esto, ni se cansen, pues no se quejan, ni se cansan, de ser las rentas largas. Y miren que los curas, cuyo oficio es de muy mayor trabajo, no se quejan de tener [c] sermones todas las fiestas con tener muy menos rentas; y pues el oficio de los de las catedrales es loar a Dios, de lo cual, aun de balde, no se habían de quejar, razón es no se cansen, pues llevan buena renta.

En este mismo canon parece que se da a entender que el obispo predique siempre en su catedral, y si ansí es, parece cosa muy más conveniente que en esto no estuviese coartado, antes anduviese por todas sus parroquias de la ciudad; porque así el provecho de su predicación será más universal, y recibido con mayor aceptación, que no si predicase siempre [d] [F. 17] en una misma iglesia, lo cual ordinariamente suele causar fastidio a los [e] oyentes.

Ordénese empero que cuando, por alguna causa justa, no predica, no falte, a lo menos los domingos y fiestas principales, de su catedral, como está mandado en el concilio Aurelianense

b *N. fol. 17v.*
c *S.* de no tener
d *N.* predicase
e *N.* en los

63. Estas ideas eran tan familiares al Apóstol de Andalucía que las tenía siempre en los puntos de su pluma. Así, escribiendo al Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero le decía: "Lo segundo sea el ejercicio del predicar, el cual ha de ser muy continuo, como S. Pablo dice, *opportune, importune;* que pues los lobos no cesan de morder y matar, no debe el prelado dormir ni callar. El arzobispo D. Gaspar de Avalos (que sea en gloria) a ninguna fiesta dejaba de predicar, aunque fuesen tres arreo, sino cuando decía misa de pontifical; y es buen ejemplo para los prelados cuya es la mies, y por eso más frecuentes en el segar". (*Epist. esp., trat. 1, c. 1.* BAE, 13, 296).

in c. 33, *ut habet. de consecrat.* dist. 3, c. *episcopus si* [64], y también en el nuestro Concilio ses. 23, c. 1, *eosdem interim admonet* [65].

Visita pastoral [f].

Después de la predicación evangélica, por la cual debe el obispo residir, parece que tiene luego el lugar segundo la visita pastoral del obispo, como está mandado en la ses. 24, c. 3 [66]. Acerca del cual canon conviene grandemente que en el Sínodo se trate cuales sean las causas, que suelen ordinariamente suceder, que puedan ser bastantes para se decir *legitime impediti*, y no hacer personalmente la visita; y éstas señale [g], sin dejarlas al arbitrio de los obispos, y mande que cuando alguna otra, ultra de las señaladas, sucediese, que parezca a los obispos ser bastante, no se admita para poder dejar de visitar por su persona sin que el Metropolitano sea [F. 17v] consultado o, en su ausencia, el obispo más antiguo [67].

Necesidad de la visita personal [h].

En lo cual se debe poner todo rigor, en no admitir cualquiera causa, y en castigar muy bien al obispo que por su persona no

f *N. fol. 18v.*
g *S.* señale
h *N. fol. 19.*

64. C. 4, D. III de cons.

65. "Eosdem interim admonet, et in Domino hortatur, ne per illius temporis spatium Domini adventus, Quadragessimae, Nativitatis, Resurrectionis Domini, Pentecostes item, et Corporis Christi diebus, quibus refici maxime, et in Domino gaudere Pastoris praesentia oves debeant, ipsi ab Ecclesia sua Cathedrali ullo pacto absint, nisi Episcopalia munia in sua Dioecesi eos alio vocent". *Conc. Trid., ses. 23, c. 1 de reform.*

66. "Patriarchae, Primates, Metropolitani et Episcopi propriam Dicecesim per seipsos, aut, si legitime impediti fuerint, per suum generalem Vicarium, aut Visitatorem, si quotannis totam propter eius latitudinem, visitare non poterunt, saltem maiorem eius partem, ita tamen, ut tota biennio per se vel per Visitatores suos compleatur, visitare non praetermittant". *Conc. Trid., ses. 24, c. 3 de reform.*

67. Un nuevo influjo de Avila puede verse en el decreto toledano que transcribimos: "Neque excusentur ab hac personali visitatione quovis impedimento, quod alioqui benigna quadam indulgentia solet admittti; sed eo tantum, quod necessitate quadam sic urgeat, ut nisi maximo cum detrimento vel propriae salutis, spiritualis, vel corporalis, per se ipsos visitationem exequi non valeant, apud hanc Provincialem Synodum de eo fidem facturi, eiusque iudicium ea de re, ac censuram non qualemcumque, praeter Divinam ultionem, subituri". (*Act. 2, c. 2, n. 17.* AGUIRRE, 5, 394/5).

hiciese la visita; pues la gravedad y peso del negocio lo requiere, por ser tan necesaria la obispal presencia en los pueblos de todo el obispado, harto más que no en la misma ciudad, así para los clérigos como para el pueblo todo; porque como es en ellos más rara la presencia, es muy mayor la reverencia y obediencia.

Con esta presencia animará las cofradías, puestas para [i] los negocios a que está obligado el obispo, como se dirá en su lugar; animará y reformará a los lectores de los pueblos y pedagogos de los niños, de lo cual también habremos [j] de decir; y, finalmente, alentará a todos en virtud, y moverlos ha a la imitación de su buen ejemplo, y verá con los ojos las necesidades espirituales y temporales, y así se moverá más el corazón para remediarlas, y otras muchas cosas se hacen y remedian [68].

Y cuánto sea el fruto y cuan otra la calidad, que no el que se sigue visitando por visitadores, la experiencia lo ha mostrado; pues se ve claramente la verdad de aquel común refrán que dice que el [k] ojo del señor engorda su caballo. Y pues el señor del rebaño irracional [F. 18] no se contenta de poner buen jornalero, sin hacer él la visita [l] muchas veces con sus propios ojos, y la experiencia muestra lo mucho que aprovecha esta visita; porque, en fin, miran el negocio como propio, y las más veces hallan qué acusar [m] y aun qué remediar; ¿qué será en el [n] espiritual ganado, donde tanto más cuidado se requiere y más negocios hay en que poder faltar los jornaleros? Los cuales, cuando saben que el señor no ha de visitar, suelen descuidarse muy de otra manera que cuando saben que ha de verse todo lo que han hecho.

Ayuda a esto mucho que la residencia, a la cual los obispos

---

i *S.* puestos ya
j *N.* habemos
k *N.* dice el
l *N.* vista
m *N.* avisar
n *S.* será el

---

68. El texto toledano es como sigue: "Vigilent Episcopi super gregem sibi commissum, ne eis dormientibus inimicus homo veniat, ac zizania superseminet, errores nempe doctrinae, ac morum corruptionem. Quae quidem frequenti visitatione extirpanda sunt, ne crescant, et pereunte grege, sanguis ovium ab eorum manibus requiratur, qui iuxta Prophetam, et Apostolum, speculatores a Deo constituti sunt. Visitent ergo Episcopi per se, vel per alios proprias Dioeceses, omnino servantes quae a sacrosancta Synodo Tridentina statuta sunt; modo per ipsos quolibet anno saltem tribus mensibus continuis, aut interruptis, quam possint commode, Dioeceseos partem extra Cathedralis Ecclesiae locum visitare teneantur". (*Act. 2, c. 2, n. 17.* AGUIRRE, 5, 394).

son tan obligados, no es solamente estar presentes como si fueran estatuas de madera, como es claro; sino ejercitar con su persona el ministerio episcopal, como es la predicación y el confirmar [ñ] los niños *agnoscere oves nominatim,* ser verdaderos padres de los pobres *et alia multa.* Los cuales oficios, no los puede ejercitar en todas sus ovejas, estando en la ciudad; y tan ovejas son las otras como aquellas, y aun más necesitadas, por no tener tales y tantos socorros, comúnmente, como los ciudadanos.

Y por esta causa dijo, y muy bien, Dominicus Soto, lib. 10 *de Iustitia et iure,* [F. 18v] q. 3 art. 1, no poderse hacer las visitas de los obispados rectamente, menos que por el obispo mismo. Y así, como negocio en que tanto va, el visitar personalmente los obispos ha sido tan mandado en el Concilio nuestro y en el Toledano IV, ut habet. 10. q. 1, cap. *episcopum* [69], y en el concilio Tarraconense, ut habet. eodem cap. *decrevimus* [70]; habetur etiam cap. *non oportebat* [o]; 42 dist. [71].

Y en el concilio Arelatense III, sub Carolo Magno, cap. 7, [se] dice: *unusquisque episcopus semel in anno circumeat parrochiam suam noveritque sibi curam populorum et pauperum in protegendis ac defendendis impositam* [72]. Y en el concilio Bracarense II, c. 1 [73], se encarga ésto a los obispos. Y así, en el concilio Coloniense, sub Carolo V celebrado y del examinado y aprobado, entre las seis cosas que pone necesarias a la reformación de las iglesias, fué una que visiten los obispos [74].

Y de no hacerse, se han seguido y siguen muchos daños, entre los cuales no debe ser tenido por menor estarse las ovejas muchos años sin recibir confirmación; que no es pequeño daño, como no lo es estar sin armas los soldados, y sin fortaleza para la pelea, lo cual les dan en este sacramento; y así se hace grande agravio en los privar de un [F. 19] tan grande favor contra tantos y tan fuertes [p] enemigos. Y pues ellos no duermen im-

ñ *S.* y confirmar
o *N.* oportet
p *N.* grandes

69. C. 11, C. X, q. 1.
70. C. 10, C. X, q. 1.
71. C. 3, D. XLII.
72. Hardouin, IV, 1005 D.
73. González, 609.
74. Hardouin, IX, 2093 D.

pugnando, no debían dormir los obispos, pues son los capitanes, animando y esforzando [75].

También aquí se debe de advertir si es justa cosa den salario alguno cuando se visita; porque ya parece que el obispo está suficientemente salariado con su renta por sus ministerios, uno de los cuales es el visitar [76]. Y así Fr. Domingo de Soto, lib. 9 *de Iustitia et iure,* q. 6, art. 2 ad 3 [q], no tiene por seguro que lleven los obispos esto, cuando son pingües las rentas de los obispados, como lo son comúnmente los de España, máxime los de la provincia de Toledo. Y así la razón deste Doctor parece suficiente; porque esto que se da por la visita, y es por causa de lo sustentar cuando visita, y así, cuando sus ovejas *alias* le han dado suficientes alimentos, aun para visitar, no hay para qué puedan pedir alguna cosa visitando, pues ya se ha dado todo lo que se debía [77].

Lo segundo que allí nota este Doctor, es mucho de advertir, sc., que este estipendio se ordenó para cuando por sí mismos visitasen los obispados; y así sería grande obra que en esta provincia se quitasen estos estipendios. Y cuando esto, en el Sínodo, no se pudiese acabar con todos, *ad minus* conviene señalarse [F. 19v] tal salario, que sea muy moderado; y no se deje a elección que den dineros o comida [r], que en esto hay gran inconve-

q *S.* art. 3
r *N.* comidas

75. Conforme a los deseos del Apóstol de Andalucía el Concilio de Toledo redactó el siguiente decreto: "Habeant et librum alium, in quo cuiusque Dioecesis visitatio, quae per ipsos Episcopos, et per eorum Visitatores facta fuerit, in summa contineatur; subscribaturque ab ipsis Episcopis, vel Visitatoribus, et eorum Notario; ut saltem ex eo apud Provincialem Synodum constare possit, quae Ecclesiae fuerint ab Episcopis, vel eorum Visitatoribus visitatae". (*Act. 2, c. 5, n. 22.* AGUIRRE, 5, 595).

76. Vemos que los Padres de Toledo pusieron un radical remedio a este abuso promulgando el siguiente riguroso decreto: "Episcopi, et eorum Visitatores, eo tempore, quo visitationis munus exercent, nihil praeter id, quod ratione visitationis iure debetur, etiam ab sponte dantibus accipiant, etiamsi id esculentum fuerit, aut poculentum; non solum ab ipsis Clericis, vel ad Aeclesiae Oeconomo, sed nec ab ipsa plebe, quae visitatur, aut visitanda est. Alioqui ad dupli restitutionem iuxta Tridentini Concilii Decretum teneantur; eaque restitutio fabricae illius Ecclesiae fiat, quae eo tempore visitabatur". (*Act. 2, c. 7, n. 24.* AGUIRRE, 5, 396).

77. Todavía en el s. XVIII sentíase la necesidad de cortar los abusos en esta parte. Véase lo que el P. Francisco de Rávago pedía a Roma durante la negociación del Concordato de 1753: "Que se encargue a los obispos, o que hagan la visita a su costa, para poderse detener a su arbitrio o que vayan con familia muy corta y se detengan lo menos que sea posible, por el perjuicio que se hace a las iglesias". *Advertencias e instrucciones del P. Confesor de S. M. (el P. Rávago) sobre las controversias entre esta Corte y la de Roma* (AHN *Estado,* 3406, fol. 5v).

niente: porque, como el mayordomo lo ha de dar y darlo [s] a quien le tiene de tomar las cuentas, si no hay en ambos gran temor de Dios, es grande causa, o al menos [t] ocasión, para que ni el uno ni el otro hagan bien su oficio; el mayordomo en darlo moderado, y el visitador en ejercitar con él su oficio. Y así, mejor parece señalar un tanto cada día que dura la visita, y esto, como ya se ha dicho, muy tasado.

Miren [u] también porqué tiene de pagar la fábrica aquestos estipendios, pues ella es quien recibe menos fruto; y así conviene que se mire si será mejor que se reparta por todos los visitados, sc., Iglesia y beneficiados, hospitales. Y no parece fuera de razón, mas muy conforme a ella, que los beneficiados de la catedral contribuyesen buena parte, pues ellos llevan la mayor renta [v] de los pueblos.

De los sínodos [x].

Pues en el c. 2 de la ses. 24 [78], que es uno antes de este de que [y] se ha tratado, se trata de los sínodos, y este es un negocio no menos principal al bien de las ovejas; conviene que aquí se trate luego y este canon se mande inviolablemente observar, por el grandísimo provecho que de la frecuencia [F. 20] de los sínodos se sigue y el mucho daño que de no se celebrar sucede: porque, a mi ver, no es otra cosa celebrar concilios, sino cavar los pozos que Isaac manda cavar [79]. Los cuales, dado que alguno o algunos sean cegados por los adversarios, quiero decir, no se observen por nuestra negligencia: en fin, en uno [z] venimos a hallar el agua viva de vera reformación y observancia, y le llamaríamos *latitudo* [80], como Isaac hizo.

s *S.* dado
t *N.* a lo menos
u *N.* mírese
v *N.* de las rentas
x *N. fol. 22.*
y *S.* este que
z *N.* en uno con otro

78. "Provincialia Concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendis excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris Canonibus permissis, renoventur". *Conc. Trid., ses. 24, c. 2 de reform.*
79. Gen. 26, 17 ss.
80. Gen. 26, 22.

Y así con gran razón el concilio Toledano IV, c. 3 [dice]: *nulla paena res disciplinae mores ab Ecclesia Christi magis depulit, quam sacerdotum negligentia qui competentis canonibus ad corrigendos ecclesiasticos mores synodum facere negligunt* [81]. Y en el concilio Toledano XI, en el primero c. [a], se da bien a entender esta verdad del grandísimo provecho que de las semejantes congregaciones se sigue y el daño del olvido dellas [82].

Los concilios que mandan se hagan frecuentemente sínodos [b].

Y por esta causa, en tantos concilios [c] generales y provinciales y decretos de pontífices, está mandado celebrar concilios, aun muy más frecuentemente que agora en nuestro canon se ha mandado, como se puede ver en el canon 36 de los Apóstoles [83], en el concilio Niceno [84], en el Calcedonense c. 19 [85], in VI syn. generali [d] c. 8 [86], in VII syn. c. 6 [87], in VIII syn. c. 17 [88], in Lateranensi, sub Innocentio III, c. 6 [89] y en el Basiliense c. 8 [90].

En provinciales también, a cada paso [e], como en el Antioqueno [F. 20v] c. 20 [91], Cartaginense II, c. 2 [92], en el Agatense, c. 71 [93], in Anglico c. 7 y en otros muchos [f] donde apenas uno u otro hallarían [g] que no lo mande y encarezca.

a. *N.* c. 1.
b *N. fol. 22v.*
c *N.* concilio
d *N.* syn., c. 8.
e *N.* en provinciales a cada paso
f *N.* muchos destos
g *S.* hallan

81. GONZÁLEZ, 366.
82. GONZÁLEZ, 469.
83. MANSI, I, 35 E.
84. MANSI, II, 670 D.
85. MANSI, VII, 378 D.
86. MANSI, XI, 946 B.
87. HARDOUIN, IV, 490 E.
88. HARDOUIN, V, 906 E.
89. HARDOUIN, VII, 23 A.
90. MANSI, XXIX, 74 E.
91. GONZÁLEZ, 47.
92. MANSI, III, 380 C.
93. MANSI, VIII, 336 D.

Utilidad que viene de hacerse sínodos [h].

Y, como se verá por estos dichos, y lo que [se dice] en la distinción 18 del Decreto de Graciano, c. *Graciano* [94]; es claro que, pues el Espíritu Santo tantas veces inspiró este canon, es cosa digna de observarse con memoria perpetua, sin que se consienta en él haber alguna quiebra, así en los provinciales como en los diocesanos [95], cuya utilidad han bien experimentado los que han tenido celo de lo usar ansí; porque es una sumaria visita de todo el obispado. Y por poco que se haga, que es el común asilo de los poco aficionados a esta santa obra, siempre es mayor el fruto que el trabajo y costas que se hacen [96].

Hácenlo [i] los religiosos inviolablemente, no sólo sus generales capítulos, mas también los provinciales y capitulares, teniendo menor necesidad, por ser gente recogida comúnmente debajo de su claustro, y casi siempre delante de los ojos [j] del Pastor, y en número menor que los seculares, cuyas cosas se pueden saber y remediar más fácilmente. Y, con todo esto, les es tan necesario, que ellos confiesan [k] que quitarle esto es [F. 21] quitarles una de las mejores partes de su buen gobierno; y ¿hase de permitir que los obispos no hagan sínodos, teniendo más gente a cargo, más libre y más necesitada? [97].

h *N. fol. 23.*
i *N.* hacen
j *N.* delante los ojos
k *N.* confesarán

94. D. XVIII.

95. El decreto sobre la celebración de los sínodos en la provincia eclesiástica toledana es del tenor que sigue: "Synodi quoque quotannis celebrentur, ad quas exempti omnes, qui alias cessante exemptione interesse deberent, cum Capitulis generalibus subduntur, accedere teneantur; ratione tamen Parochialium, aut aliarum saecularium Ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, Synodo interesse". (*Act. 1, n. 5.* AGUIRRE, 5, 392).

96. He aquí el decreto sobre los concilios provinciales: "Provincialia concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendisque excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris Canonibus permissis renoventur. Quare Metropolitani per seipsos, si illis legitime impeditis, Coepiscopus antiquior intra annum a fine praesentis Concilii, et deinde quolibet saltem triennio, post octavam Paschae Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi, seu alio commodiori tempore, pro more Provinciae, non praetermittant Synodum in Provincia sua cogere, quo Episcopi omnes, et alii, qui de iure, vel consuetudine interesse debent, exceptis his, quibus cum imminenti periculo transferendum esset, convenire omnino teneantur". (*Act. 1, n. 5.* AGUIRRE, 5, 392).

97. Los Padres toledanos recuerdan la obligación de celebrar los concilios provinciales y los sínodos diocesanos añadiendo la sanción correspondiente para los que en

Cierto, entiendo que no otro que el sembrador de cizaña ha sido el autor de que en esto haya habido olvido [l] en las provincias y obispados; para que, faltando este modo de cultivar la tierra y viña del Señor, pudiese el adversario más a su salvo sembrar la cizaña de los vicios, y se fuese secando el trigo [98] de los buenos estatutos y santos cánones antiguos, dejando de tener su fuerza *per non usum*. Como se ve, y claro, que, aunque no tuvieran los sínodos fruto alguno otro sino tener en pie lo ya mandado, y detener la turba de los malos que no pueda del todo atropellarlos y anularlos, es fruto muy digno de trabajo grande y de cuidado.

Los amos temporales no se contentan con menos que con pedir ellos la cuenta a sus criados muchas veces de lo que han hecho, y amonestarles lo que tienen de hacer, aun en cosa que va poco; y ¿no ha de haber cuidado en los obispos para que, siquiera cada año, tomen cuenta a sus curas y vicarios de todo lo que han hecho y, de nuevo [F. 21v] se provea en lo que conviene?

Cosa es digna de gran confusión que haya olvido en cosa tan importante; a lo menos no lo habrá Dios en castigar [m] la negligencia que en esto se tuviere. Y porque ella fuese más inexcusable ordenó el Señor que en todos los tiempos, en concilios tan diversos como ya se ha dicho, se mandase; para que nadie pudiese decir que convino aquesto en los antiguos tiempos y no en los de agora como solemos decir en otras muchas cosas. Y así parece aquí verificarse, más que en otras muchas cosas, *vox populi vox naturae,* la cual verdaderamente clama por los hombres, y el dador de ella por los concilios santos, que en esto se ponga olvido [99].

l *N.* tanto olvido
m *N.* en Dios para castigar

esto fuesen negligentes: "Quod si in his, tam Metropolitani, quam Episcopi, et alii supradicti negligentes fuerint, Poenas sacris canonibus sancitas incurrant". (*Act. 1, n. 5.* AGUIRRE, 5, 392).

98. Mt. 13, 24 ss.

99. Véase cómo refleja el pensamiento de Avila el concilio de Toledo: "Dioecesana Synodus ab Episcopis quolibet anno celebretur, ut non solum oves ipsis commissas visitatione Pastores cognoscere possint; sed et ea statuere, quae ad inferiorum Rectorum segnitiem vitandam necessario viderint expedire; et ad ipsarum ovium pastum salutarem conducere valeant; non obliti in prima Synodo, eo omnes, qui eidem interesse debent, admonere, et si fuerit opus cogere, ut Sacrosanctam Tridentinam Synodum, quemadmodum eius Decreto constitutum est, omnino recipiant". (*Act. 2, c. 6, n. 23.* AGUIRRE, 5, 395).

Del cuidado del obispo cerca de los pobres y viudas [n].

Allende de lo dicho, hay gran necesidad que en los obispos se renueve el descuido grande que se tiene con los pobres, viudas, encarcelados, huérfanos y niños [ñ] que exponen en la Iglesia; porque todas estas cosas están puestas a su cargo, y tienen de llevarlas en sus hombros como verdaderos padres [o] de los dichos, a quien, no una vez sino millares de ellas, están encargados [p], como cosa propia, en los cánones de los concilios y en las doctrinas de los santos. Como [F. 22] está claro de ver a quien mirase los cánones de los Apóstoles [100], el Conc. IV Cartaginense [101], 81 dist. [q], c. ult. [102], y en el Aurelianense I, c. 18 [103], y en Gelasio Papa, en la epístola a Geruntio y Pedro obispos, ut habetur 87 dist. [104] y en el [r] siguiente [105], y en el c. 3 [106] y 4 [s] de la misma distinción [107], y en el concilio Aurelianense V, c. 20 [108], en el sínodo Turonense, c. 6 [109] et 10 [110], y en lugares otros muchos de concilios y de santos, donde está encarecidamente dicho a los obispos miren y procuren tener gran cuidado de los huérfanos y pobres y necesitados, para socorrerlos como a hijos y darles de sus propias rentas como padres.

Cómo se ha de gastar la renta eclesiástica [t].

Y los santos han tratado esto [u] tan encarecidamente, que algunos DD., y muy doctos, han tenido parecer, movidos por di-

n *N. fol. 24v.*
ñ *S.* en niños
o *N.* verdadero padre
p *N.* cargados
q *S.* 18 dst.
r *S.* en siguiente
s *S.* c. 74
t *N. fol. 25.*
u *N.* aquesto

100. Mansi, I, 38 A, 38 D, 42 C.
101. Mansi, III, 952 D.
102. C. 34, D. LXXXI.
103. Mansi, VIII, 354 B.
104. C. 1, D. LXXXVII.
105. C. 2, D. LXXXVII.
106. C. 3, D. LXXXVII.
107. C. 4, D. LXXXVII.
108. Mansi, IX, 134 B.
109. Mansi, XIV, 84 C.
110. Mansi, XIV, 84 E.

chos de los mismos santos, que los obispos y beneficiados todos no pueden gastar de las mismas rentas todas más de lo necesario para poder vivir moderadamente, y que lo demás deben dar a pobres. Y algunos pasaron adelante diciendo que, si tienen patrimonio de qué sustentarse, no pueden gastar los bienes de la Iglesia, si no es que lo guardasen para algunas obras pías, como refiere [F. 22v] y tiene Adriano, en el 4 materia de restitutione, y dice no poder satisfacerse, si esto no se tiene, a los dichos de los santos que lo significan.

Y, aunque algunos tengan lo contrario y digan los santos haberse de entender, y muchos dichos de concilios, antes de la división de las cuatro partes, como dice Soto, lib. 10 *de Iustitia et iure* q. 4, art. 3; no entiendo poderse así decir tan absolutamente. Porque esta división no se mandó primeramente en tiempo de Simplicio, como él dice, antes, muchos años antes, en tiempo de Silvestre papa in Roma, in Concilio [v] sub eodem celebrato, presente Constantino, c. 4 huius concilii [111]. El cual Silvestre fué antes de Simplicio más de ciento y cincuenta años, en cuyo tiempo entre Silvestre y Simplicio escribieron muchos de los santos dichos, y así parece no poder darse aquella glosa.

Y ultra desto en nuestro Concilio Tridentino, c. 1 de la ses. 25 [112], mandando [x] a los obispos no enriquezcan de sus bienes a sus parientes, [se] trae para aquesto el canon de los Apóstoles [113], y por consiguiente [y] otros muchos concilios que dicen lo mismo, no de los bienes que eran de los pobres o de las iglesias, sino de los mismos que a ellos [z] repartían, como agora tienen. Y en el mismo c. 8 [a], de la misma ses. 25 [114], [F. 23] manda a todos

---

v *S.* in Romano Concilio
x *S.* mandado
y *N.* y por el consiguiente
z *S.* aquellos
a *N.* el c. 8

---

111. Mansi, II, 623 D.

112. "Omnino vero eis interdicit, ne reditibus Ecclesiae consanguineos, familiaresve suos augere studeant, cum et Apostolorum canones prohibeant, ne res Ecclesiasticas, quae Dei sunt, consanguineis donent, sed si pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant, eas autem non distrahant, nec dissipent illorum causa: imo, quam maxime potest, eos sancta Synodus monet, ut omnem humanum hunc erga fratres, nepotes, propinquosque carnis affectum, unde multorum malorum in Ecclesiam seminarium exstat, penitus deponant". *Conc. Trid., ses. 25, c. 1 de reform.*

113. Mansi, I, 55 B.

114. "Admonet Sancta Synodus quoscumque ecclesiastica beneficia saecularia, seu regularia obtinentes, ut hospitalitatis officium, a sanctis Patribus frequenter commen-

los beneficiados que, *quantum fieri possit* [b], guarden la hospitalidad mandada antiguamente, según la renta que tuvieren. Donde se ve, y claramente, que estos bienes decimales de la Iglesia andan con obligación y cargas de los prójimos más que no se piensa.

Y así, querría que mirasen todos ellos advertidamente lo que nuestro Concilio Tridentino dice en la ses. 23, c. 1, cuyas son estas palabras: *Cum praecepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere pro iis sacrificium offerre verbique divini praedicatione sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum* [c] *exemplo pascere pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere* [115].

Y, cuando esto que ya he dicho pareciese duro, miren a uno de los que más en su favor han hablado en esto, que es Soto, en el lugar citado, y procuren todos de guardar en esto aquellas cosas todas a que él obliga debajo de mortal pecado; y verán, bien claramente, cuán mayor obligación les tiene puesta Dios de dar de su hacienda a pobres y [F. 23v] serles verdadero padre, como él mismo dice confesando allí abiertamente, diciendo que *tenentur esse viduis favore et auxilio sicut mariti, orphanis tanquam patres ac denique universis mendicis et inopibus* [d] *singulare paesidium ac suffragium.*

Y así verán, por lo dicho, cuanto deben tener delante de los ojos lo que dice S. Clemente, en el segundo libro de las Constituciones Apostólicas, c. 3, donde, hablando del obispo, dice: *Sit misericors, non illiberalis, charitate praeditus, facilis ad communicandum, studiosus viduarum, hospitalis, promptus ad suppeditandum, ad ministrandum paratum se exhibens, sine pudore inserviens noscens quis* [e] *sit dignior ut accipiat* [116].

Y ansí, en la Iglesia primitiva, los diáconos eran como ojos

b *S.* potest
c *S.* bonorum operum
d *S.* hospitibus
e *S.* inserviens quis

datum, quantum per eorum proventus licebit, prompte, benigneque exercere assuescant, memores, eos, qui hospitalitatem amant, Christum in hospitibus recipere". *Conc. Trid., ses. 25, c. 8 de reform.*

115. Conc. Trid., ses. 23, c. de reform.
116. MG 1, 598.

de los obispos, para mirar las necesidades y peligros de ofender a Dios; para que el obispo, siendo de ello avisado, pudiese remediarlo, como dice S. Clemente en una de sus epístolas, *cuius pars habetur* dist. 93, c. *diaconi* [117].

La pobreza ocasión de muchos pecados [f].

Como esto sea oficio de los obispos, y la pobreza sea una de estas [g] cosas por las cuales están en peligro los hombres de perder las almas, [F. 24] según aquello que dice la Escritura: *Propter inopiam multi diliquerunt* [118]; pues por ella en gran manera está puesta en peligro la honestidad de la viuda, la entereza de la doncella; por ella los hombres hacen mil engaños, perjurios, robos y otros males, para cuyo remedio tiene el obispo de velar *pro sua facultate* como verdadero padre destas almas, y el remedio es proveerles [h] la necesidad, pues ella es la raíz de todo el daño; síguese que los obispos tienen muy grande obligación a poner los medios y remedios que pudieren para su socorro.

Y, si quisieren sobre lo ya dicho, ver cuánto a ellos incumbe este negocio pueden leer a S. Gregorio, lib. 5, epist. 29, *cuius partem refert Gratianus* 86 dist. c. *fratrem* [119], y S. Crisóstomo, lib. 3 *de dignitate sacerdotali*, c. 16 y 17 [120], Alfonso de Castro, lib. 5 *de haeresibus*, v. *decimae*, y agora, últimamente, el Dr. D. Bernardino de Sandoval maestrescuela de Toledo, en el tratado que hizo del cuidado de los pobres de la cárcel, en el cap. 16 y 18 pía y doctamente prueba esta verdad y manifiesta claramente la grande obligación que tienen los obispos de todo lo ya dicho.

Primero medio para remediar los pobres: cofradía para el remedio de los pobres [i].

Y pues que la tienen, la misma [F. 24v] obligación tendrán para poner los posibles [j] remedios para que remedien lo ya dicho.

---

f *N. fol. 27.*
g *N.* las
h *N.* proveerlas
i *N. fol. 28.*
j *N.* todos los posibles

---

117. C. 6. D. XCIII.
118. Eccli. 27, 1.
119. C. 6. D. LXXXVI.
120. MG 48, 654 ss.

El uno de los cuales, que se ofrece, y muy a poca costa de ellos, es que en cada pueblo ordenen los obispos una cofradía, o [a] una de las que están ya ordenadas den [k] particular oficio y principal asunto de entender y conocer los pobres envergonzantes [121], y la necesidad y calidad de cada uno de ellos, y, sabida, se encarguen de procurar limosnas por las vías posibles, o de los mismos cofrades, o de otras partes, o lo uno y lo otro juntamente, como suelen hacer los cofrades que suelen tomar a cargo un hospital para curar los pobres todos que a él viniesen, pues esta es más heroica obra.

El obispo ha de ser el primero cofrade de esta obra en cada pueblo de su obispado, y dar la mejor parte de limosna que ningún otro, como quien tiene más obligación, y procurar que así con su limosna como con su cuidado, que vieren todos que tiene de la obra, animar a todos los demás procurando en todo darles gran calor y gran favor, concediendo a los cofrades de ellas algunas indulgencias.

Y aunque los cofrades hayan de ser muchos, o para dar limonas o para ayudar a la buscar, [F. 25] el cuidado, empero, de saber las necesidades y remediarlas, sea de pocos; y estos gente muy probada para tal negocio, ora sean seculares ora sacerdotes, los cuales, habiendo de ser procuren lo ya dicho, deben dar cuenta a los obispos de todo lo que pasa, o a sus vicarios en los pueblos, y ellos tienen de dar cuenta cuando cada año viniesen a su sínodo.

Y los obispos entiendan que no se han de contentar con hacer las cofradías y dar parte de su limosna para descuidarse luego, sino entiendan que esto es para que le ayuden al gasto y al cuidado a que tiene obligación. Y que él es el capitán, y [l] lo ha de guiar y mover todo, y sustentarlo para que no caiga, pidiendo vigilante cuenta de lo que se hace, animando a todos para que nadie se refríe, socorriendo para que no falten, y aun visitando ellos muchas veces a los pobres enfermos

k *S.* de en
l *N.* que

121. Escribiendo al Arzobispo Guerrero expone el Beato Avila esta misma idea de ayudar a los pobres vergonzantes: "Una persona discreta y fiel es menester para que examine necesidades de pobres que están en sus casas, para que las provea lo necesario". (*Epist. esp., trat. 1, c. 1.* BAE, 13, 296).

como S. Crisóstomo hacía; para que así, con su calor y buen ejemplo, puedan encender aun a los maderos verdes.

Y procúrese por todas las vías que las personas a quien se ha de dar este cargo sean tales que, allende de lo arriba dicho, puedan [F. 25v] con sus buenas palabras y exhortaciones santas animar, consolar a los enfermos, huérfanos [y] pobres viudas, procurando encaminarles en la vida cristiana y recogida, y a que procuren frecuentar los sacramentos de confesión y comunión; porque este es el eficacísimo remedio para que no dañe la pobreza antes de ella se aprovechen.

Cofradía para remediar los pobres de la cárcel [m].

Otra cofradía se debe semejantemente ordenar para el remedio de los pobres de la cárcel, o dar el asunto de ella a alguna de las ya constituídas, para que los visitasen, consolasen y socorriesen a los necesitados, y a los que no tuviesen quien hiciese por ellos favoreciesen y ayudasen, entendiendo en sus negocios como en negocios de hijos de Jesucristo; y el obispo fuese en esta, como en la ya dicha, y alguna vez los visitase [122] y consolase con alguna plática y diese en aquel día algún regalo de comida, para que así cumplise muy blandamente lo del concilio Aurelianense V, c. 20, donde dice: *Id etiam miseratione tua condiximus* [n] *custodire ut qui pro quibuscumque culpis qui in carceribus deputantur, ab Archidiacono* [F. 26] *seu praeposito ecclesiae diebus singulis dominicis requirantur ut necessitas vinclorum secundum praeceptum divinum misericorditer subleventur atque a pontifice instituta fideli et diligenti personae* [ñ] *quae necessaria provideat competens victus de dono Ecclesiae tribuatur* [123].

m *N. fol. 28.*
n *N.* conduximus
ñ *N.* persona

122. La visita a las cárceles la recomienda también el concilio celebrado en Toledo el año 1565, tal vez inspirado en estas razones de Avila: "Episcopi saltem quolibet mense carceres, quos ad reorum custodiam opportunos habere debent, ipsosque reos illic detentos visitare per se ipsos, si praesentes in eodem loco sint teneantur". (*Act. 2, c. 13, n. 30.* AGUIRRE, 5, 396).
123. HARDOUIN, II, 1447 D.

Cofradía para los niños expósitos: otra del nombre de Jesús contra los juramentos [o].

A otra cofradía se podía y debía aplicar el cuidado de los niños expósitos, donde no hubiese este cuidado; y dése orden cómo alguna destas cofradías sea del nombre de Jesús, para remediar los juramentos, porque no es razón que haya pueblo alguno en que no se ponga este remedio.

Hospitales [p].

Aquí pedía el orden se tratase del cuidado que deben los obispos tener acerca de los hospitales. Abajo se dirá, en los cánones que de ello hablan; porque es cosa necesaria que en el sínodo se mande ejecutar todo lo que en el Concilio está mandado acerca de ellos, para que se vean, visiten y remedien, de manera que se pueda proveer a las necesidades de los verdaderos pobres, no sólo en lo temporal, sino muy particularmente en lo espiritual: y sean castigados los que son fingidos y puesto remedio en su mal vivir.

Del modo de examinar los que han de ser obispos, c. 1, ses. 24 [q].

[F. 26v] Dicho habemos algo, aunque no cuanto ello es y la materia pide, de la obligación que tienen los obispos de reformarse [r] en lo que a ellos toca para consigo y sus ovejas. Antes que digamos la obligación que tienen de reformar la clerecía y a todos los demás y el modo que en ello deben tener, conviene que entendamos cómo se pondrá en práctica el c. 1 de la ses. 24 [124], en que se trata el modo de examinar a los que han de ser electos por obispos; pues que tienen de ser tales como habemos dicho, y de aquí se entenderá cuan vigilantísimo cuidado ha de haber en examinarlos y aprobarlos.

El modo, pues, que mejor ha parecido, así para poder cum-

o *N. fol. 29v.*
p *N. fol. 30.*
q *N. fol. 30.*
r *S.* reformar

124. Conc. Trid., ses. 24, c. 1 de reform.

plir los obispos con su obligación, que por el canon dicho tienen, como para cumplir con el debido acatamiento que a nuestro Rey, que en España es el Patrón, deben tener, de manera que en él no haya razón de se poder quejar, antes agradezca cuánto se procura en todo contentarlo y servirlo, *tamen usque ad aras;* es que en el sínodo, a solas los obispos, *nullo praesente alio, sub iuramento secreti*, se diese aquel orden, sc., que el Rey hiciere primero información secreta del que quiere presentar y, hallándose ser bueno, la envíe a los señalados en el sínodo por jueces, los cuales hagan también, por sí, secreta información del [F. 27] mismo, y, hallando tener las partes necesarias para obispo, den aviso al Rey que puede señalar en público, pues ya no hay que temer de que habiendo el Rey públicamente señalado se frustre su elección. Y así, después que él en público señalase, con la información que públicamente de nuevo se hiciere, se envíe a Roma como dice el canon.

Conveniendo, pues, en esto los del sínodo, luego, en gran secreto se trate con el Rey lo ya [s] pensado; y a Su Majestad [t] se dé a entender que es este el medio más honroso para todos, en el cual se evitan [u] todos los escándalos que puede haber, si de otra manera se hiciese. Y, junto con esto, es el medio más saludable para Su Majestad y para los electos y, finalmente, para todos; porque con él [v] así pueden asegurar sus conciencias. Y a Su Majestad se debe dar aviso; y envíen [x] a se informar de las personas más dignas que hay en las Universidades, donde comúnmente se han de crear los eligendos para obispos, pues han de ser letrados. Los cuales, con juramento, debajo grandísimo secreto, le den información de las personas que hay [F. 27v] en las Universidades, o en ellas se han criado para que sean aptos para ser obispos, y las calidades de ellos, para que Su Majestad tenga a estos todos en su catálogo secreto, para que, en vacando el obispado, pueda señalar de aquellos el más digno, como está obligado.

Y, finalmente, se procure que Su Majestad, primero que señale o nombre públicamente alguno por obispo, se informe sufi-

---

s *S.* lo haya ya
t *S.* pensado Su Majestad
u *S.* evitan
v *N.* con el él
x *S.* también

cientemente de las calidades del tal eligendo y, secretamente, la envíen a los jueces; y ellos, con el mismo secreto, hagan información mirando si aquel tal tiene las partes necesarias y, hallando ser así, entonces no hay inconveniente que el Rey en público señale a quien le agrade. Más, si se hallase ser indigno, avisen a Su Majestad que elija a otro.

Si el Rey, hablándole esto, viniere en este medio, los obispos entre sí, *sub gravísimo juramento* de secreto, pueden elegir quien sean estos jueces; pero todo esto quede tan debajo de secreto que sólo el Rey y los obispos puedan entenderlo. Y si esto se pudiese hacer así, secretamente, sería de grande utilidad; porque así se evitarían los gravísimos peligros de pasiones y sobornos y otros mil males que en semejantes casos puede suceder cuando los jueces se conocen.

Las partes que han de tener los eligendos para obispos según el Concilio Tridentino, ses. 7, c. 1 [y].

[F. 28] Ora el Rey convenga en este medio, ora se dé otro alguno que sea más conveniente, conviene que, de parte del sínodo, se dé a entender al Rey, y se le dé puesto por memoria, todo aquello que el Concilio nuestro Tridentino pide que tengan los que han de ser electos para obispos, y esto es lo siguiente.

En el canon primero de la ses. 7 se dice así: *Ad cathedralium ecclesiarum regimen nullus nisi ex legitimo* [z] *matrimonio natus et aetate matura, scilicet 30 anorum, ut dicitur cap. cum in cunctis de elect, gravitate morum litterarumque scientia praeditus assumatur, iuxta Const. Alex.* [125], que es el cap. citado *cum in cunctis*.

Et in c. 2, ses. 22 dicitur: *Quicumque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus is non solum naturalibus aetate moribus et vita ac aliis quae a sacris canonibus requiruntur plene sit praeditus verum etiam in sacro ordine antea saltem sex men-*

y *N. fol. 32v.*
z *S.* nisi legitimo

125. "Ad Cathedralium Ecclesiarum regimen nullus, nisi ex legitimo matrimonio natus, et aetate matura, gravitate morum, litterarumque scientia, iuxta constitutionem Alexandri III, quae incipit: Cum in cunctis, in Concilio Lateranensi promulgatam, praeditus assumatur". *Conc. Trid., ses. 7, c. 1 de reform.*

sium spatio constitutus. Y en el mismo canon, abajo [a]: *scientia vero praeter haec eiusmodi polleat ut muneris sibi iniungendi necessitati possit satisfacere ideoque antea in universitate studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra Theologia vel iure canonico merito sit promotus aut publico alicuius academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur. Quod si regularis fuerit a superioribus suae religionis similem fidem habeat* [126].

[F. 28v] Y del c. 3 de la ses. 7 se colige que ha de ser tal que *per se ipsum curam episcopalem exercere valeat* [127]. Y así, dado que alguno tenga las condiciones requisitas, si de tal manera está impedido, o con enfermedad o con otros negocios de los cuales no tiene de salir, y así no ha de poder ejercitar el ministerio pastoral, no puede ser electo obispo [b].

Júntese también el c. 1 de la ses. 24 y veráse cuanto pondera el Concilio la elección de los obispos, diciendo que, aunque desto otras veces se ha tratado en este Concilio, *hoc tamen munus huiusmodi esse censet ut si pro rei magnitudine expendatur nunquam satis cautum de eo videri possit* [128].

Veráse, también, de la diligencia que manda que se haga, en la iglesia donde vaca el obispado, para pedir a Dios un buen pastor. Colígese, también, de lo que dice que amoneste a los que tienen la elección de los obispos, como allí verán [c], donde dice, entre otras, una cosa muy digna [d] de advertirse mucho a Su Majestad, porque no se pase entre renglones, como dicen: *Omnes,*

---

a *N.* más abajo
b *N.* por obispo
c *S.* verá
d *N.* cosa digna

---

126. Conc. Trid., ses. 22, c. 2 de reform.

127. "Inferiora beneficia ecclesiastica, praesertim curam animarum habentia, personis dignis et habilibus, et quae in loco residere, ac per seipsas curam ipsam exercere valeant, iuxta constitutionem Alexandri III in Lateranensi, quae incipit: Quia nonnulli, et aliam Gregorii X in generali Lugdunensi Concilio, quae incipit: Licet canon, editam, conferantur". *Conc. Trid., ses. 7, c. 3 de reform.*

128. "Si in quibuslibet Ecclesiae gradibus provideatur, scienterque curandum est, ut in Domini domo nihil sit inordinatum, nihilque praeposterum: multo magis elaborandum est, ut in electione eius, qui supra omnes gradus constituitur, non erretur: nam totius familiae Domini status et ordo nutabit, si, quod requiritur in corpore, non inveniatur in capite. Unde, etsi alias sancta Synodus de promovendis ad Cathedrales, et superiores Ecclesias nonnulla utilter decrevit; hoc tamen munus huiusmodi esse censet, ut, si pro rei magnitudine expendatur, nunquam satis cautum de eo videri possit". *Conc. Trid., ses. 24, c. 1 de reform.*

scilicet, electores alienis peccatis communicantes mortaliter peccare nisi quos digniores et Ecclesiae magis utiles ipsi iudicaverint praefici diligenter curaverint, et qui conditiones positas in hoc concilio habent omnes et non humano affectu aut ambientium suggestionibus sed eorum exigentibus meritis eligant [129].

Y del examen que pide se haga en los tales eligendos se verá lo que [F. 29] importa este negocio [130].

Convendrá, pues, luego, que este canon todo con los demás se junte [e], para dar al Rey, para que entienda *quos debet eligere in episcopos*. Y, para que se vea cuales han de ser en la santidad, vida y ejemplo, se debe juntar el canon I de la segunda parte de la ses. 25 [131] y, declarado y ponderado este y los demás, se dé al

e *S.* junten

129. "Omnes vero, et singulos, qui ad promotionem praeficiendorum quodcumque ius, quacumque ratione, a Sede Apostolica habent, aut alioquin operam suam praestant, nihil in iis pro praesenti temporum ratione innovando, hortatur et monet, ut in primis meminerint, nihil se ad Dei gloriam et populorum salutem utilius posse facere, quam si bonos pastores, et Ecclesiae gubernandae idoneos promoveri studeant: eosque alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, nisi quos digniores, et Ecclesiae magis utiles ipsi iudicaverint, non quidem precibus, vel humano affectu, aut ambientium suggestionibus, sed eorum exigentibus meritis, praefici diligenter curaverint; et quos ex legitimo matrimonio natos, et vita, aetate, doctrina, atque aliis omnibus qualitatibus praeditos sciant, quae iuxta Sacros Canones, et Tridentinae huius Synodi decreta requiruntur". *Conc. Trid., ses. 24, c. I de reform.*

130. "Quamvis vero in sumendo de praedictis omnibus qualitatibus gravi, idoneoque bonorum et doctorum virorum testimonio, non uniformis ratio ubique ex nationum, populorum, ac morum varietate potest adhiberi; mandat Sancta Synodus, ut in provinciali Synodo per Metropolitanum habenda, praescribatur quibusque locis, et provinciis propria examinis, seu inquisitionis, aut instructionis faciendae forma, Sanctissimi Romani Pontificis arbitrio approbanda, quae magis eisdem locis utilis, atque opportuna esse videbitur; ita tamen, ut, cum deinde hoc examen, seu inquisitio de persona promovenda perfecta fuerit, ea in instrumentum publicum redacta, cum toto testimonio, ac professione fidei ab eo facta, quamprimum ad Sanctissimum Romanum Pontificem omnino transmittatur; ut ipse Summus Pontifex, plena totius negotii, ac personarum notitia habita, pro gregis Dominici commodo, de illis, si idonei per examen seu per inquisitionem factam reperti fuerint, Ecclesiis possit utilius providere. Omnes vero inquisitiones, informationes, testimonia ac probationes quaecumque de promovendi qualitatibus, et Ecclesiae statu a quibuscumque, etiam in Romana Curia habitae, per Cardinalem, qui relationem facturus erit in Consistorio, et alios tres Cardinales diligenter examinentur, ac relatio ipsa Cardinalis relatoris, et trium Cardinalium subscriptione roboretur, in qua ipsi singuli quatuor Cardinales affirment, se, adhibita accurata diligentia, invenisse promovendos qualitatibus a iure, et ab hac Sancta Synodo requisitis praeditos, ac certo existimare sub periculo salutis eterneae, idoneos esse, qui Ecclesiis praeficiantur; ita, ut relatione in uno Consistorio facta, quo maturius interea de ipsa inquisitione cognosci possit, in aliud Consistorium iudicium differatur, nisi aliud Beatissimo Pontifici videbitur expedire". *Conc. Trid., ses. 24, c. I de reform.*

131. Conc. Trid., ses. 25, c. I de reform.

Rey para que lo lea y tenga en su escritorio, como una ley y un arancel por donde siempre se debe gobernar en las elecciones.

De la reformación de los beneficiados de las catedrales [f].

Esto es lo que se ha ofrecido en lo que toca al ministerio episcopal y a su reformación. Síguese decir los medios y modos que tendrán en reformar a las ovejas todas. Y, primero, conviene que reformen a los más conjuntos, que es el clero todo, y luego a los demás; y destos más conjuntos, primero a los que están más inmediatos, que son todos los señores de las catedrales de los cuales hablan [g] el c. 4 de la ses. 22 [132] y el c. 12 de la ses. 24 [133].

Con ponerse estos capítulos en la debida ejecución, se reformarán cumplidamente; pues que allí el Concilio santo da muy plena facultad al sínodo provincial para reformarlos muy enteramente. Y así, entre otras cosas, allende de haberlos reformado en el hábito y modo de vivir, como en el capítulo de los obispos ya dijimos, en el cual se tenga gran rigor sin doblegar en cosa no debida; conviene se examinen sus constituciones todas, [F. 29v] quitando lo que vieren que no conviene y ser injusta cosa, y regulándolos [h] por lo que acerca desto está maravillosamente ordenado en el concilio Basiliense, donde se trató de aquesto largamente desde el c. 17 [134] etc.

Mírese también el concilio Coloniense, título *de Metropolitanis cathedralibus et collegialibus ecclesiis*, c. 19 [i], donde se hizo en esto grande reformación [135], y véase el concilio Mogontino c.

f *N. fol. 34.*
g *S.* habla
h *N.* regulándolos en todo
i *N.* c. 10

132. "Ii vero, qui dignitates, personatus, officia, praebendas, portiones, ac quaelibet alia beneficia in dictis Ecclesiis obtinent, aut in posterum obtinebunt, quibus onera varia sunt annexa, videlicet, ut alii Missas, alii Evangelium, alii Epistolas dicant seu cantent, quocumque ii privilegio, exemptione, praerogativa, generis nobilitate sint insigniti, teneantur, iusto impedimento cessante, infra annum ordines suscipere requisitos". *Conc. Trid., ses. 22, c. 4 de reform.*

133. "Cum dignitates in Ecclesiis, praesertim Cathedralibus, ad conservandam, augendamque ecclesiasticam disciplinam fuerint institutae, ut qui eas obtinerent, pietate praecellerent, aliisque exemplo essent, atque Episcopos opere et officio iuvarent, merito qui ad eas vocantur tales esse debent, qui suo muneri respondere possint". *Conc. Trid., ses. 24, c. 12 de reform.*

134. Mansi, XXIX, 163 C.

135. Hardouin, IX, 1889 E.

72 y 73 [136]; y destos concilios alegados, donde se trata [j] bien esta materia, podrán suficientemente colegir lo que pareciere ser más conveniente a las iglesias de toda la provincia; pues que, como se verá en el concilio Basiliense, de allí tomó el nuestro alguna de las cosas que dice en este capítulo presente.

Adviértase también, acerca de este mismo negocio, que en los cabildos, el miércoles santo, los [k] capitulares entre sí suelen hacer general perdón de faltas que han tenido acerca de su coro; el cual perdón es ocasión muy grande, en los que a Dios no temen, de hacer muchas faltas en su oficio, con la esperanza [l] del perdón que esperan de la obligación que tienen a restituir, no teniendo cuenta alguna, o a lo menos poca, con la ofensa del Señor. Remédiese este mal, o a lo menos examinen el negocio, y miren como pastores para ver si en ello hay algún mal u ocasión alguna del; y, si lo hay, se ponga luego remedio [137].

En lo que dice [F. 30] este capítulo, que sean graduados [138] los beneficiados [m], parece cosa conveniente que [en diócesis] ta [les] como Toledo [n], que es tan rica la Iglesia y hay universidad do puedan estudiar muy fácilmente, la mitad de ellos fuesen doctores o a lo menos licenciados; y en los demás lugares la tercia [ñ] o cuarta parte, *secundum exigentiam et commoditatem loci et praebendarum divitias*.

j *N.* trató
k *N.* y los
l *N.* con esperanza
m *S.* beneficios
n *N.* en Toledo
ñ *S.* sexta

136. HARDOUIN, IX, 2130 C.

137. Este remedio parece que se puso en el decreto que copiamos a continuación: "Is igitur, qui in Horis Canonicis ante finem primi Psalmi, in Missa ante ultimum *Kirie eleison*, et in Matutinis ante finem Psalmi, *Venite exultemus*, usque in finem Divino Officio non interfuerint, nisi quem urgens necessitas, petita ac obtenta licentia ab Episcopo, vel eo absente, ab eo, qui Choro praesidet, discedere ante Horae finem coegerit, distributionem illius Horae nequaquam acquirat, immo absens a Choro censeatur. Quod si illi ab aliis earum remissio etiam libere fiat, easdem fabricae Ecclesiae, etiam in animae iudicio restituere teneatur; cum ea remissio iuste fieri non possit in Ecclesiastici ministerii, quod Ecclesia debetur praeiudicium. Distributiones autem, quae Processionibus sunt, aut fuerint assignatae, simili modo illis tantum acquirantur, qui eisdem ab initio ad finem praesentes omnino perseveraverint". (*Act. 3, c. 10, n. 81.* AGUIRRE, 5, 401).

138. "Hortatur etiam Sancta Synodus, ut in provinciis, ubi id commode fieri potest, dignitates omnes, et saltem dimidia pars Canonicatum in Cathedralibus Ecclesiis, et Collegiatis insignibus conferantur tantum Magistris vel Doctoribus, aut Licentiatis in Theologia, vel iure Canonico". *Conc. Trid., ses. 24, c. 12 de reform.*

En algunos cabildos suele haber constituciones puestas que, cuando saliere el cabildo a algún entierro, les den tantos ducados; y, en algunas partes, parece cosa exhorbitante lo mucho que se pide [o], y tiene más olor de avaricia que no de caridad. Mírense los tales estatutos y modérenlos [p] cristianamente; y a lo que algunos dicen, que ponen aquel precio para que nadie los convide, mejor es que tengan estatuto de no poder salir, que no [q] tenerlo que dé tan mal olor de tiranía, a lo menos de avaricia grande [139].

De la reformación de los predicadores y confesores [r].

Reformados los cabildos, se reforman los predicadores y confesores. Los predicadores se reformarán con observarse muy cumplidamente el c. 2 de la ses. 5 [140]; advirtiendo en aquel capítulo que pueden por él [s] los prelados, y a ello tienen grande obligación, de examinar [t] los predicadores religiosos para predicar en las iglesias que no son de su orden: porque dice [u] que no lo hagan sin su licencia, y hace diferencia de cuando se haya [v] de [F. 30v] presentar para poder predicar en sus propias casas, y para cuando en las parroquias [141].

---

o *N.* que pide
p *N.* modérenlos
q *S.* y no
r *N. fol. 35v.*
s *N.* por él pueden
t *N.* a examinar
u *N.* dicen
v *N.* han

---

139. Todavía el P. Francisco de Rávago hace referencia a abusos de esta clase a mediados del s. XVIII: "Los derechos y gastos de sepultura, entierro y funerales suelen destruir a los pobres y empobrecer a los ricos porque no hay cosa fija y está al arbitrio de los Párrocos que no suelen estar libres de codicia. Debiera encargarse a los obispos que, no en sínodos sino en juntas de hombres doctos y prácticos, arreglasen este punto sin admitir apelación de lo que se determinase". (AHN, *Estado,* 3406, fol. 5v).

140. "Archipresbyteri quoque, Plebani, et quicumque Parochiales, vel alias curam animarum habentes Ecclesias quocumque modo obtinent, per se vel per alios idoneos, si legitime impediti fuerint, diebus saltem Dominicis, et festis solemnibus, plebes sibi commisas pro sua, et earum capacitate, pascant salutaribus verbis, docendo ea, quae scire omnibus necessarium est ad salutem, annunciandoque eis cum brevitate, et facilitate sermonis vitia, quae eos declinare, et virtutes, quas sectari oporteat, ut poenam aeternam evadere, et coelestem gloriam consequi valeant". *Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*

141. "Regulares vero cuiuscumque Ordinis, nisi a suis Superioribus de vita moribus et scientia examinati, et approbati fuerint, ac de eorum licentia, etiam in Ecclesiis

Para entonces [x] es necesaria la licencia [y] del obispo. Y, pues no basta la presentación sino también la aprobación [z] y licencia, la cual no es justo el darla [a] sin saber que la merece, es claro se les da poder para examinarlos; como por la misma razón podían también, antes de ahora, examinar los religiosos confesores, por la clementina *dudum, de sepulturis* [142], como anotó muy bien Fr. Domingo de Soto, in 4, en la dist. 18, q. 4, art. 3.

Acerca deste mismo canon, conviene advertir mucho a los obispos que conviene tengan en sus obispados predicadores, a los cuales acompañen confesores, que discurran por el obispado predicando y confesando [143]; porque, allende del fruto grandísimo que ya se ve que los tales hacen, cuando son cuales deben ser para semejante ministerio, son muy necesarios en los pueblos de los obispados, aunque los curas de ellos los prediquen con mucha diligencia. Porque, como son caseros y tienen ya con [b] ellos gran familiaridad, no reciben tan de veras su doctrina, aunque ella sea muy buena.

Allende de que, por su mucha ocupación que tienen en su oficio, no pueden ejercitar [c] la predicación como se requiere. Fuera de que ya se ha visto muchos populares dejar de confesarse enteramente por no tener sino [F. 31] confesores conoci-

x *N.* porque entonces
y *N.* necesaria licencia
z *N.* también aprobación
a *N.* justo darla
b *N.* tienen con
c *S.* ejecutar

suorum Ordinum, praedicare non possint, cum qua licentia personaliter se coram Episcopis praesentare, antequam praedicare incipiant. In Ecclesiis vero, quae suorum Ordinum non sunt, ultra licentiam suorum Superiorum etiam Episcopi licentiam habere teneantur, sine qua in ipsis Ecclesiis non suorum Ordinum nullo modo praedicare possint; ipsam autem licentiam gratis Episcopi concedant". *Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*

142. C. 2, *de sepultaris,* III, 7, in Clem.

143. Esta idea la tenía como muy suya el Apóstol de Andalucía como puede verse en una de las cartas de su Epistolario, dirigida al Arzobispo Guerrero: "Lo que he deseado decir a vuestra Señoría, movido con deseo de verle aliviada su carga que tanto le aprieta, es que convenía que vuestra Señoría enviase por su arzobispado, a lo menos por los lugares donde moran cristianos viejos, y de los moriscos, si entienden nuestra lengua, a predicadores y confesores, tales que se pueda decir de cada uno: *Confidit ei cor viri sui;* porque estos tales son los que hacen guerra al demonio, armados del celo de la honra de Cristo, que tan despreciada está hoy, y de la salud de las almas, por quien Él dió su sangre *et non est qui recogitetur*". (*Epist. esp. trat. 1, c. 2.* BAE, 13, 297).

dos y familiares con quien tienen de tratar de continuo. Y cuando así en el obispado andan algunos sobresalientes, como dicen, no se puede creer el fruto que se hace de los que no lo han visto con sus propios ojos [144].

Mas conviene, para este fin, que los se envían a semejante ministerio sea gente que, allende de la suficiencia de las letras, tenga caridad y celo para ganar ánimas, atrayéndolas a Dios con su doctrina y con su ejemplo de vida y santidad [d].

Los confesores son como las redes en cuyas mallas vienen a parar las almas movidas del Señor, o por medio de los predicadores o de otras inspiraciones del Señor; y ellos son en cuyas manos se ponen comúnmente los negocios de todos. Y, si estos no son tales como ser conviene, es poco el fruto que hacen los predicadores todos; y, si ellos tienen las partes neecesarias, es cierto bastan sin predicadores a reformar los pueblos, como se ve cada día.

Conviene, pues, que en su elección se tenga vigilantísimo cuidado y esto acerca de dos cosas. La primera es que se observe el c. 15 de la ses. 23 [145]; y esto sin ninguna remisión, ni jamás el prelado remita el examen de los religiosos a los prelados de ellos, pues la experiencia ha ya mostrado bien con grande daño del ganado, que, dejando el examen a sus superiores, no se eligen tales cuales para un tal oficio [F. 31v] se requieren.

Y, para que Su Majestad pueda convencerse en esto, le supliquen los obispos, ponga de su parte algunas personas suficientes que examinen algunos de los que antes solían confesar entre los religiosos, y verá, por experiencia, cuan ajenos estaban de aquellas condiciones que [en] la clementina *dudum*, § *statuimus*,

d *S.* castidad

144. La necesidad de estos predicadores celosos la encarece en otra carta a D. Pedro Guerrero: "Menester eran predicadores devotos y celosos para discurrir por el arzobispado a ganar almas que tan perdidas están: ¿mas dónde los hallaremos? Saul llamaba a su compañía a cualquier caballero fuerte de quien tenía noticia: hágalo así vuestra Señoría, para que sea en su tiempo *bellum potens adversus Philistaeos*. pues sin caballeros no se puede hacer la guerra". (*Epist. esp., trat. 1, c. 1.* BAE, 13, 296).

145. "Quamvis Presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant: decernit tamen sancta Synodus, nullum, etiam Regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut Parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur; et approbationem, quae gratis detur, obtineat: privilegiis, et consuetudine quacumque, etiam immemorabili, non obstantibus". *Conc. Trid., ses. 23, c. 15 de reform.*

de sepulturis [146], manda el Papa tengan los electos para el tal oficio, donde dice que han de ser personas *suficientes, idoneae, vitae probatae et discretae, modestae atque peritae ad tam salubre ministerium et officium exequendum.*

Ultra de esto, si a sus prelados se remite el examen, es no remediar lo que el Concilio pretendió se remediase con aquel decreto; porque será dejar todo el negocio como estaba antes. Y aun, si bien se mira, antes del decreto dicho, por la clementina ya citada no podían confesar sin licencia del obispo, el cual podía examinarlos, si quería, como dijo Soto, en el lugar citado, en el capítulo antes deste de los predicadores.

Y debe advertirse [e] las muchas veces que este canon dice que sean los religiosos examinados por los obispos. Se ha constituído en la Iglesia por la experiencia, que se ha visto ser muy necesario. Y así lo instituyó Bonifacio VIII, después Clemente V y agora, muy claramente, nuestro Concilio Tridentino. Y una vez que un Papa con su santo celo, que fué Benedicto XI, revocó el decreto de Bonifacio VIII, pensando que por esta vía hubiera muy [F. 32] mejor suceso en los negocios de las almas, no sólo no sucedió como se esperaba [f], antes la revocación fué causa de mayores males; lo cual viendo, Clemente V, en el concilio Vienense, revocó lo decretado por Benedicto XI y renovó el de Bonifacio, todo lo cual se puede ver en la dicha clementina [147].

Y pues así es, querer agora los obispos que, por su negligencia o por su flaqueza de no querer descontentar a otros, vengan los negocios al primer estado, cuyo mal está ya experimentado una y muchas veces, no solo por Clemente mas por los prelados todos que agora en nuestros tiempos han querido examinar los confesores religiosos; sería repugnar a Dios, que ha inspirado este negocio tantas veces, y agora estaba ya caído, y lo ha querido levantar con particular decreto aumentando Bula *ex proprio motu* de nuestro Santo Padre, con la cual se allanan los tropiezos que acerca de este canon, a mi ver, había el demonio levantado, con la rabia que tenía de que no se observase, viendo él lo mucho que perdía con su observancia.

---

e *N.* Y débese advertir
f *N.* pensaba

---

146. C. 2, *de sepulturis,* III, 7, in Clem.
147. C. 2, *de sepulturis,* III, 7, in Clem.

Contra los predicadores mercenarios de Bulas [g].

Y debe procurarse persuadir todo lo posible a Su Majestad que, por este solo privilegio de elegir [h], no se toman ni se dejan de tomar las Bulas. Esto para suplicarle instante [F. 32v] mente no consienta que se pida privilegio contra esto, por ninguna vía. Y désele a entender cuanto en mayor número se tomarían si las personas que los obispos ponen por predicadores las encomendasen; porque, como los tienen en el pueblo amor y crédito y saben que en ello no pretenden su interés propio sino el bien de los oyentes, reciben dellos toda cosa. Lo cual no hacen de los que [i] predican; porque, como saben que no van a otra cosa sino a buscar sus intereses, allende de no hacer fruto en sus sermones, antes impiden los sermones que habían de aprovechar, no les dan el crédito que convenía, ni aun les creen todo lo que dicen, aunque sea verdad; porque saben que su estilo y su oficio es ponderar y encarecer las cosas. Y, dado que las predicasen los varones de virtud y crédito, allende de que se tomarían muchas más se ahorraría mucha costa, que en la expedición de ellas se gasta, y aun por ventura muchos pecados y agravios y exorbitancias que hacen los predicadores de las bulas.

Ultra de esto, la importancia de observarse este decreto con legítima entereza es tan grande, que, dado caso que todo lo ya dicho así no fuera, como lo es cierto, antes por su observancia hubiera de [F. 33] venir alguna diminución a la tal expedición de Bulas; debía Su Majestad querer padecer este detrimento, pues es cosa temporal, que no permitir que lo hubiese tanto en cosa tan importante como son las almas, como cierto habrá de no observarse. Y cuando Su Majestad, porque tal peligro de almas no suceda, quisiese consentir el detrimento temporal, entiendo que sería dar al Señor a logro, lo que a perder aventurase; y el Señor se lo centuplicaría, como El dice que hará a los que por su amor dejan semejantes cosas, y le diría lo que dijo a Salomón: porque supiste escoger, *et* [j] *non petisti tibi divitias* [148], yo te daré lo uno y lo otro.

g *N. fol. 38v.*
h *N.* elegir confesor
i *N.* cuales
j *N.* en

148. III Reg. 3, 11.

Y es bien se traiga a la memoria a Su Majestad lo que en el capítulo 25 del segundo lib. paralip. se dice, donde, habiendo el rey Amasias, para cierta guerra, tomado a sueldo *centum milia robustorum Israel,* por cien talentos de plata, *venit ad illum homo Dei et ait o rex ne egrediatur tecum exercitus Israel, non enim est Dominus cum Israel; quod si putas in robore exercitus bella consistere superari te faciet Deus ab hostibus; Dei quippe est adiuvare et in fugam convertere. Dixitque Amasias ad hominem Dei quid ergo fiet de centum talentis quae dedi militibus Israel? Et respondit homo* [F. 33v] *Dei: habet Dominus unde tibi dare possit multo his plura* [149]. Y lo mismo digo yo a Su Majestad, si quisiere padecer este detrimento temporal, si alguno hay, porque no venga el de las almas: *habet enim Dominus unde ille possit ei dare multo plura.*

Y cuando Su Majestad, por el interese temporal, no permitiese la observancia del decreto, permitirá el Señor que la expedición no suceda como desea, ni de lo que ella hubiere se aproveche en lo que se pretende, como ni quiso aceptar el sacrificio que le pensaba hacer Saul de lo pingüe de Amalec; porque no quería que se le sacrificase sino que lo matase [k] como El lo mandó [150]. Así no quiere Dios que le sirvan en la guerra con dineros habidos con daño de las almas, antes quiere que se pierdan, porque a ellas no vengan tales daños, pues el dió sangre y vida porque se cobrasen.

No puede dar licencia el obispo, sin examen, aunque sean graduados [l].

Ni se persuadan los prelados que basta tener grado uno, para por este título darse licencia, sin ser examinado; pues por experiencia se ha ya visto algunos dellos no tener la suficiencia necesaria, aunque tengan el nombre o el grado de letrados. Y también porque, como las letras sea una sola condición de las muchas que se requieren para este oficio, no es razón por ella se le dé, sin más ver, licencia.

k *N.* matare
l *N. fol. 40v.*

149. II Par. 25, 6 ss.
150. I Reg. 16, 11.

[F. 34] De lo dicho se colige claramente no poder los obispos, con segura conciencia, dar licencia a los graduados y a los religiosos, sin examinarlos; porque ya se tiene bien experimentado haber destos muchos insuficientes [m]. Y, pues a los obispos incumbe ya el examen, cualesquiera que se pongan que sean inhábiles, por no quererlos examinar, darán dello a Dios muy grave [n] cuenta.

Y no carece de alguna duda si podrán hacerlo, de manera que la tal licencia dada sin examinar sea válida en derecho; porque el examen de la idoneidad a ellos se remite como a legados apostólicos, y remitirle a ellos [ñ], máxime a personas tales que se entienden no bastan para por ellos poder ellos juzgar que los electos sean idóneos, téngolo por muy dudoso. Pues a ellos en el canon se les manda den licencia a los que juzgaren ser idóneos *examine vel alia via* [151]; y esta, de los remitir a los prelados *indiscriminatim,* no lo tengo por tal que por ella se puedan juzgar idóneos los electos, pues que la experiencia ha enseñado lo contrario.

Lo segundo, en que acerca de este canon se debe tener cuidado grande, es el [o] modo del examen. Porque veo que el modo de examinar [p] es solamente ver si sabe unos pocos casos [q] de conciencia, lo cual, aunque, cierto, es necesario, es la menor parte de lo requisito [para] aqueste ministerio; porque, como se verá de lo dicho arriba de la clementina [F. 34v] *dudum* [152], la pericia de las letras es la menos principal y, así, se pone allí lo último de todo.

La bondad de vida, la prudencia y celo, es lo principal, y de esto no se tiene algún cuidado; y así Fr. Domingo de Soto, in 4, dist. 18, q. 4, art. 3, hablando de la idoneidad del confesor, dice, después de haber dicho que ha de tener ciencia para ser juez: *at vero tanquam medicus prudentia indiget, ut cavendis in posterum peccatis remedium adhibere sciat, iuxta locorum persona-*

m *N.* muy insuficientes
n *N.* gran
ñ *N.* remitirla ellos
o *N.* en el
p *N.* en el mundo examinar
q *N.* pocos de casos

151. Conc. Trid., ses. 23, c. 15 de reform.
152. C. 2, *de sepulturis,* III, 7, in Clem.

rum et temporum qualitates; tametsi super [r] *haec omnia probitatem sacerdotis desiderem et zelum Dei, ut exagerate poenitentem admodum* [s] *curet quanti reffert* [t] *vitam, secundum divinam voluntatem, emendare.*

Siendo pues así, que son tres las partes necesarias: ciencia como juez, para que sepa discernir la causa, prudencia como médico y bondad de vida, para lo uno y lo otro; contentarnos con lo uno solo, es cosa no debida. Y así vemos que, por no haberse procurado de bien examinar que los confesores tengan todo lo ya dicho, ha venido a [u] hacerse poco fruto en los penitentes, aunque sean muy letrados los que confiesan; mas antes, *nostris exigentibus malis*, se ha muy bien experimentado, de pocos años a esta parte, el daño y estrago grande que se ha hecho por medio de los confesores, a quien ha faltado celo y santidad, pues que, en lugar de hallar en ellos las almas su remedio y medicina, han hallado la ponzoña y muerte.

Seminarios y medios para él [v].

[F. 35] Allende de lo dicho, para reformar enteramente el clero todo, conviene que se hagan tales [x] sacerdotes que antes sea necesario tenerlos [y] de la rienda a su virtud y celo, que no darles de la espuela para que caminen con ley de preceptos [z] y censuras; porque es cierto que, si no se procuran hacer tales ministros, que ellos deseen ser regidos y enseñados, para que así sean muy capaces de las leyes e institutos que se los hicieren, será muy poquito fruto renovar antiguos estatutos o hacer de nuevo algunas leyes.

El medio, pues, para hacerlos, tales cuales se desea, es poner en debida ejecución el Seminario; y, porque en esto ha de haber dificultad muy grande, es bien se haga por los medios que más puedan [a] facilitar esta reformación, y por los cuales se vea el fruto más de presto y muy a poca costa.

---

r *N.* supra
s *N.* admonitum
t *N.* referat
u *N.* no sólo a
v *N.* *fol. 42.*
x *N.* de nuevo tales
y *N.* tenerles
z *N.* leyes, con preceptos
a *N.* pueden

El modo es [b] que, en cada cabeza de obispado, se haga o compre [c] una casa para este ministerio [153], tan capaz que puedan estar cuarenta en ella, más o menos según fuere el obispado; y pues que esto no ha de ser costa de cada año sino agora la primera vez, sería muy justo se hiciese a costa del obispo y todos los beneficiados; pues será muy poco lo que a cada uno le cupiere, y para descargar más el negocio, podríamos mirar las fábricas más pingües del obispado todo, y que de presente no tienen alguna necesaria, y hacer estas tres [F. 35v] partes de la costa [d].

Y aunque este medio, aunque es tan fácil, se hiciese dificultoso, otro medio hay, el cual quisiera yo sirviera más para otra obra que abajo habemos de decir; y es que en los obispados ordinariamente, máxime en las ciudades, hay muchedumbre de [e] hospitales de cuasi ningún fruto, los cuales, por los cánones del Concilio que hablan de hospitales [154], pueden los obispos conmutar en otras obras. Y, aunque no pudiesen, es justo que se haya para esto licencia de Su Santidad y favor del Rey, y destos se edifique una buena casa para el Seminario; pues es cierto que, tomando algunos dellos que no sirven de nada, como se verá por experiencia, y vendidos, del precio se podrá edificar casa suficiente.

Edad de los que han de estar recibidos en él seminario [f].

Los que en la casa han de estar conviene que sean, los más de ellos, de 18 años adelante, para que estos tales luego, en poco

b *N.* es, pues
c *N.* se compre
d *N.* obra
e *N.* hay muchos
f *N. fol. 43.*

153. "Cum adolescentum aetas, nisi recte instituatur, prona sit ad mundi voluptates sequendas, et, nisi a teneris annis ad pietatem, et religionem informetur, antequam vitiorum habitus totos homines possideat, numquam perfecte, ac sine maximo, ac singulari propemodum Dei omnipotentis auxilio in disciplina ecclesiastica perseveret: Sancta Synodus statuit, ut singulae Cathedrales, Metropolitanae, atque his maiores Ecclesiae, pro modo facultatum, et Dioecesis amplitudine, certum puerorum ipsius civitatis, et Dioecesis, vel eius Provinciae, si ibi non reperiantur, numerum in collegio ad hoc prope ipsas Ecclesias, vel alio in loco convenienti ab Episcopo eligendo, alere, ac religiose educare, et Ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

154. Conc. Trid., ses. 7, c. 15 de reform.; ses. 14, c. 5 de reform.; ses. 23, c. 18 de reform.; ses. 25 c. 8 de reform.

tiempo, fructifiquen, y los que los pusieran gocen fruto de ellos; y, a lo menos, podríase ordenar que todos los que han de estar en el seminario, la tercia parte fuesen sacerdotes, a lo menos subdiáconos, la tercera de mancebos de 18 a 20 años, la otra tercia podría ser de menor edad, como fuesen de 12, ó 14 años adelante [155].

Las partes que han de tener [g].

Todos estos ha de procurarse sea gente de la cual se entiende que vive Dios en ellos, amigos de virtud, aficionados a las cosas de la Iglesia, probados en la castidad; y donde obiere destos sacarlos, aunque sea de *post fetantes* como sacaron [F. 36] a David [156], o del arado como a Eliseo [157], o del oficio donde están [h], o por no haber podido proseguir su estudio o comenzarlo por pobreza [158].

Y, para hallar estos, es menester que los obispos tengan en cada pueblo personas de fiar que los inquiran y procuren, informándose de los maestros de las escuelas y los lectores de gramática, que son los que los crían, para que ellos den noticia de todos los que vieren con semejante índole e inclinación. Y si acaso los obispos del sínodo dijeren que no se halla agora desta gente, dígales que es grande engaño pensar que N. Señor falte en dar tales personas en su Iglesia que puedan ser ministros verdaderos suyos. Porque el mismo Dios, que pide que sean sus ministros tales y derramó su sangre por tenerlos, ha puesto su Espíritu divino en muchos para poder serlo; y el parecer que no los hay es porque no los buscan los prelados ministros del Señor cuyo es este cuidado.

g *N. fol. 43v.*
h *N.* está

155. "In hoc vero collegio recipiantur, qui ad minimum duodecim annos, et ex legitimo matrimonio nati sint, ac legere, et scribere competenter noverint, et quorum indoles, et voluntas spem afferat, eos Ecclesiasticis ministeriis perpetuo inservituros". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

156. I Reg. 16, 11.

157. III Reg. 19, 19/21.

158. "Pauperum autem filios praecipue eligi vult; nec tamen ditiorum excludit, modo suo sumptu alantur, et studium praeseferant Deo et Ecclesiae inserviendi". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

Lo que han de oir, y cómo, y adonde [i].

Los que de estos tuvieren necesidad de oir gramática, pues en las ciudades siempre hay quien la lea suficientemente y los maestros, como abajo se dirá, han de ser examinados, podrían salir a oirla allá para que así se haga a menos costa de lectores [159].

Aquesto remediado por aquesta vía, se de orden cómo dentro [F. 36v] del colegio, para los más aprovechados en gramática, haya dos lecciones: la una sea de casos de conciencia, en la cual sean instruídos a saber juzgar como jueces las conciencias; otro lector haya cuya profesión sea instruirlos en moral doctrina necesaria a las costumbres y modo de vivir, y así el profesor desta lección conviene que sea muy perito, de gran prudencia y experiencia [160].

Lo que podría leer es, alguna parte del año, alguna cosa de Escritura, que fuese adaptada para este fin, como los Proverbios; con la cual lectura pretendiese el tal maestro reformar las almas e industriarlas en la buena vida. Otra parte del año podría ordenarse que leyese un catecismo, por el cual se pretendiese enseñarles a que ellos pudiesen ser maestros para el pueblo.

Estos dos preceptores, y no otro alguno, se entienda por muy cierto son los necesarios para el seminario; porque en él lo que, principalmente, se pretende es hacer buenos sacerdotes que puedan ser curas suficientes para confesar y doctrinar el pueblo, lo cual con lo ya dicho se consigue suficientemente; y de lo demás, no sólo no es necesario, antes es ocasión, si se hacen teólogos formados, de no querer bajarse a estas cosas [161]: porque luego ponen sus intentos en otras pretendencias, allende [F. 37] de

i *N. fol. 44.*

159. "Hos pueros Episcopus in tot classes, quot ei videbitur, divisos, iuxta eorum numerum, aetatem, ac in disciplina ecclesiastica progressum, partim cum ei opportunum videbitur, Ecclesiarum ministerio addicet, partim in collegio erudiendos retinebit, aliasque in locum educatorum sufficiet, ita ut hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit". *Conc. Trid., ses 23, c. 18 de reform.*

160. "Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, Tonsura statim atque habitu clericali semper utentur: grammatices, cantus, computi ecclesiastici, aliarumque bonarum artium disciplinam discent: sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias Sanctorum, atque Sacramentorum tradendorum, maxime quae ad Confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum, ac caeremoniarum formas ediscent". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

que, si se quiere poner a artes y teología, es cosa muy larga y muy costosa; y con lo ya dicho, en breve tiempo y con poca costa, salen cuales se desean para ministerios de curados, y los mismos obispos que los ponen luego, en pocos años, comienzan a gozar el fruto de las plantas que pusieron, que no es pequeño gozo.

Y porque algunas veces salen algunos señaladamente hábiles, de cuya perfección en letras se espera mucho fruto; pues estos son bien raros, podríase ordenar que cada provincia tuviera en alguna universidad alguna casa donde enviase aquestos pocos a perfeccionarse en sus estudios, para que después ellos sean maestros en los seminarios y en los pueblos, como abajo se dirá.

Medios para mantener los lectores [j].

Para la costa de aquestos dos lectores, se advierta que sin costa alguna se pueden remediar; pues que en el mismo canon deste seminario se manda que los maestrescuelas sean obligados a leer en este seminario. Y no ellos solos, mas todos los demás, *quibus est lectionis vel doctrinae munus annexum* [162]; y así, de aquesto, entiendo que todos los canónigos magistrales y todos los canónigos que tienen lección de Escritura pueden ser por este

j *N. fol. 45.*

161. Esta idea de las dos carreras para los clérigos, una superior para los más capaces y otra inferior cuya finalidad sea preparar sacerdotes rurales la veremos expuesta más tarde por el P. Rávago: "Hay países tan pobres y tan infelices los curatos y beneficios que no habrá quien los sirviese si se pone mucho rigor en las órdenes. Su pobreza los imposibilita a mantener hijos en seminarios y universidades y se contentan con un mal preceptor. Y así me parece dejar esto a la prudencia de los obispos, pidiendo solamente que sepan toscamente la gramática a los de lugares pobres y pidiendo más a otros que puedan estudiar en universidades". (AHN, *Estado*, 3406, fol. 5v).

162. "Deinde ut cum minori impensa huiusmodi scholis instituendis provideatur, statuit S. Synodus, ut Episcopi, Archiepiscopi, Primates, et alii locorum Ordinarii, scholasterias obtinentes, et alios quibus est lectionis, vel doctrinae munus annexum, ad docendum in ipsis scholis instituendos, per seipsos, si idonei fuerint, alioquin per idoneos substitutos, ab iisdem scholasticis eligendos, et ab Ordinariis approbandos, etiam per substractionem fructuum, cogant et compellant. Quod si iudicio Episcopi digni non fuerint, alium, qui dignus sit, nominent, omni appellatione remota. Quod si neglexerint, Episcopus ipse deputet. Docebunt autem praedicti, quae videbuntur Episcopo expedire. De caetero vero officia, vel dignitates illae, quae scholasteriae dicuntur, non nisi Doctoribus, vel Magistris, aut Licenciatis in sacra pagina, aut in iure Canonico, et aliis personis idoneis et qui per seipsos id munus explere possint, conferantur: et aliter facta provissio nulla sit, et invalida; non obstantibus quibusvis privilegiis et consuetudinibus, etiam immemorabilibus". *Conc. Trid., ses 23, c. 18 de reform.*

canon compelidos a leer por sí o por otros. Ultra de que la calongía que en el Concilio se señala para el penitenciario se podría ordenar se diese a uno que tuviese [k] cargo de leer; o esta, o la de Escritura, [F. 37v] dividirse entre los dos lectores, pues es para ellos salario suficiente, y así por la una o por la otra vía, si se mira sin pasión, se puede proveer de dos lectores cuales está ya dicho [l].

Medios para el sustento del seminario [m].

Resta que veamos de dónde se puede haber sustento para los [n] que allí se criaren. A esto se podrá decir que, habiendo de ser el número arriba dicho y habiendo de vivir cristiana y pobremente, la costa será poca; la cual se podrá haber con que se procuren de aplicar las prestameras primeras [ñ] que vaquen o, si fueren beneficios simples, quitada la porción que baste para el que los sirva, lo demás se aplique; y con esto fácilmente, y en breve tiempo, se dará sustento.

Y en el entretanto, porque esta obra tanto necesaria no se impida (lo cual cierto se hará si se pretende que todos los que llevan diezmos contribuyan) lo tengan por bien los obispos los de las catedrales y los beneficiados otros, ayudando para ello las fábricas de las iglesias, para en el entretanto que se aplican los dichos beneficios, para que de todo aquesto se recoja alguna buena suma [163].

Y no se deben espantar de aquesto los obispos y los beneficiados

k *N.* tuviese.
l *N.* sin que sea necesario buscar salario para ellos
m *N. fol. 45v.*
n *N.* para que los
ñ *N.* los préstamos primeros

163. "Et quia ad collegii fabricam instituendam, et ad mercedem praeceptoribus, et ministris solvendam, et ad alendam iuventutem, et ad alios sumptus certi reditus erunt necessarii, ultra ea, quae ad instituendos vel alendos pueros sunt in aliquibus ecclesiis, et locis destinata, quae eo ipso huic Seminario sub eadem Episcopi cura applicata censeantur; iidem Episcopi cum consilio duorum de Capitulo, quorum alter ab Episcopo, alter ab ipso Capitulo eligatur, itemque duorum de Clero civitatis, quorum quidem alterius electio similiter ad Episcopum, alterius vero ad Clerum pertineat, ex fructibus integris mensae Episcopalis, et Capituli, et quarumcumque dignitatum, personatum, et officiorum, praebendarum, portionum, Abbatiarum et Prioratum, cuiuscumque Ordinis, etiam Regularis, aut qualitatis vel conditionis fuerint, et Hospitalium, quae dantur in titulum, vel administrationem, iuxta Constitutionem Concilii Vienensis, quae incipit: Quia contingit, et beneficiorum quorumcumque,

de las catedrales, que es la gente donde entiendo que ha de haber la repugnancia; pues son ellos los que llevan la médula de las rentas todas y lo grueso [o] de ellas. Y así [F. 38] Honorio III, ut habetur cap. ult., de magist. [164], manda que, si hubiere falta de maestros teólogos para leer en las *metropoles ecclesiarum, praelati et capitula mittant idoneos ad Theologiae studium qui postea doceant.* Y esto a costa de los propios obispos y cabildos, *quando proprii proventus ecclesiae non sufficiant.*

Cerca de la educación de los del seminario en virtud [p].

En la educación de los que han de estar en el seminario va lo pincipal de este negocio; y por esto [q] es necesario tenga el cargo de regirlos una tal persona cuya prudencia, autoridad y santidad sea suficiente para con su ejemplo y su doctrina criarlos, de manera que salgan maestros verdaderos de las almas redimidas con la sangre del Señor. Y dése a entender a los obispos que, si en esto hay alguna falta, todo lo demás será de poco fruto, y, si en esto se pone la debida diligencia, en todo lo demás saldremos suficientemente [165].

---

o *N.* grueso todo
p *N. fol. 46v.*
q *N.* eso

---

etiam Regularium, etiamsi Iuris patronatus cuiuscumque fuerint, etiamsi exempta, etiamsi nullius Dioecesis, vel aliis Ecclesiis, Monasteriis, et Hospitalibus, et aliis quibusvis locis piis, etiam exemptis annexa, et ex fabricis ecclesiarum, et aliorum locorum, etiam ex quibuscumque aliis ecclesiasticis reditibus, seu proventibus, etiam aliorum Collegiorum, in quibus tamen Seminaria discentium, vel docentium ad commune Ecclesiae bonum promovendum actu non habentur: haec enim exempta esse voluit: praeterquam ratione reditum, qui superflui essent ultra convenientem ipsorum Seminariorum sustentationem, seu corporum, vel confraternitatum, quae in nonnullis locis Scholae appellantur, et omnium Monasteriorum, non tamen mendicantium, etiam ex decimis, quacumque ratione ad laicos, ex quibus subsidia ecclesiastica solvi solent, et milites cuiuscumque Militiae aut Ordinis pertinentibus (fratribus S. Ioannis Hierosolymitani duntaxat exceptis) partem aliquaam vel portionem detrahant, et eam portionem sic detractam, necnon beneficia aliquot simplicia, cuiuscumque qualitatis, et dignitatis fuerint, vel etiam praaestimonia, vel praestimoniales portiones, etiam ante vacationem nuncupatas, sine cultus divini, et illa obtinentium praeiudicio, huic Collegio applicabunt et incorporabunt". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

164. C. 5, X. *de magistris*, V, 1, in Clem.

165. "Curet Episcopus, ut singulis diebus missae sacrificio intersint, ac saltem singulis mensibus confiteantur peccata, et, iuxta Confessoris iudicium, sumant corpus Domini nostri Jesu Christi. Cathedrali, et aliis loci Ecclesiis diebus festis inserviant. Quae omnia, atque alia, ad hanc rem opportuna et necessaria, Episcopi singuli, cum consilio duorum Canonicorum seniorum, et graviorum, quos ipsi elegerint, prout

Cómo se instituirán los sacerdotes en letras y costumbres [r].

Y lo [s] dicho es para criar de nuevo buenos sacerdotes; y no basta si no procuramos remediar los muchos ya criados que hay, cuya ignorancia es mucho de llorar a los que la experimentan y saben cuán necesario es al aprovecho de las almas todas, pues ellos son la guía de ellas. Porque como se dijo bien en el concilio Toledano IV, c. 25, *ignorantia Dei sacerdotibus est vitanda, quae mater est omnius errorum, cum habeant* [F. 38v] *officium docendi populum et Scripturas sanctas et canones scire debent, cum omne opus eorum in vita et praedicatione et doctrina consistat et omnes aedificare habeant tam fidei scientia quam operum disciplina* [166].

El remedio, pues, sea poner en debida ejecución el c. 1 de la ses. 5 [167], aunque de otra manera que allí se dice: conviene a saber, que en todos los pueblos donde hay de ocho a diez clérigos arriba, haya una persona que les lea, la mayor parte del año, casos de conciencia; la otra parte del año, una lección, al modo de la segunda que dijimos en el seminario; porque, habiendo un tal lector, los clérigos ya hechos y los mancebos que pretenden serlo podrán ser industriados suficientemente en su ministerio.

Y poniendo esta lección de Escritura, como el Concilio dice, allende que no se sigue el fin que se pretende, aunque todos la oyan, se ve por experiencia que a cuatro días, como dicen, no

r *N. fol. 46v.*
s *N.* lo dicho

Spritus sanctus suggesserit, constituent; eaque ut semper observentur, saepius visitando operam dabunt. Dyscolos, et incorregibiles, ac malorum morum seminatores acriter punient, eos etiam, si opus fuerit, expellando, omniaque impedimenta auferentes, quaecumque ad conservandum, et augendum tam pium et sanctum institutum pertinere videbuntur, diligenter curabunt". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

166. González, 366.

167. "Eadem sacrosancta Synodus, piis Summorum Pontificum et probatorum Conciliorum constitutionibus inhaerens, easque amplectens, et illis adiiciens, ne coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus sanctus summaque liberalitate hominibus tradidit, neglectus iaceat; statuit, et decrevit, quod in illis Ecclesiis, in quibus praebenda, aut praestimonium, seu aliud quovis nomine nuncupatum stipendium pro lectoribus sacrae Theologiae deputatum reperitur, Episcopi, Archiepiscopi Primates, et alii locorum Ordinarii, eos, qui praebendam, aut praestimonium, seu stipendium huiusmodi obtinent, ad ipsius sacrae Scripturae expositionem, et interpretationem per seipsos, si idonei fuerint, alioquin per idoneum substitutum ab ipsis Episcopis, Archiepiscopis, Primatibus, et aliis locorum Ordinariis eligendum, etiam per substractionem fructuum, cogant et compellant". *Conc. Trid., ses, 23, c. 18 de reform.*

hay oyente; y con ser la lección como decimos, se cumple con la intención del Concilio, pues la una parte de ella damos para cosas morales y de Escritura, de las cuales todas se puede aprovechar el pueblo todo con la lección.

Desta manera que decimos, no sólo aprenderán piedad los clérigos, como se pretende en la lección de Escritura, mas a ser buenos confesores, lo cual no se puede conseguir con leer la Escritura [F. 39] solamente [t].

Para que la lección [u] haya de ser en los pueblos en la manera dicha, es causa muy urgente lo que nuestro Concilio manda en los que se han de ordenar de sacerdotes, a los cuales pide suficiencia para saber administrar los sacramentos. Porque, si esto han de tener los tales, no teniendo en sus propios pueblos quien esto les enseñe, ¿cómo lo ternán pues son pocos los que tienen suficiencia para ir a las ciudades [a] aprenderlo?

También, para lo dicho [v], es razón urgente que los que son ya sacerdotes, si en sus pueblos no les damos lección de la manera dicha, jamás saldrán de su ignorancia, así por lo dicho de no tener suficiencia para poder salir a las ciudades, como porque, dado caso que la tengan, no conviene que se salgan todos, que será dejar los pueblos sin ministros.

Que se trueque la lección de gramática [prescrita por él Concilio] en casos [x].

La lección de gramática, que en algunos destos pueblos el Concilio manda que haya [168], es cosa justa se conmute como ya se ha dicho; lo uno por la necesidad que hay de ella, como ya he probado; lo otro por la poca necesidad que hay que se pongan lecciones de gramática. Porque, como ésta es necesaria no sólo

t *N.* sola
u *N.* la lección
v *N.* lo ya dicho
x *N. fol. 48.*

168. "Ecclesiae vero, quarum annui proventus tenues fuerint, et ubi tam exigua est cleri et populi multitudo, ut Theologiae lectio in eis commode haberi non possit, saltem magistrum habeant, ab Episcopo cum consilio Capituli eligendum, qui clericos, aliosque scholares pauperes Grammaticam gratis doceat; ut deinceps ad ipsa sacrae Scripturae studia, annuente Deo, transire possint". *Conc. Trid., ses. 23, c. 18 de reform.*

para clérigos sino para los que siguen otras seculares [y], y estos son los más ricos de los pueblos, [F. 39v] de ordinario suelen los cabildos dellos tener asalariados preceptores que les lean; y, cuando esto faltase, es cosa muy fácil y de menor costa salir de su propio pueblo a oir gramática, así por ser muchachos cuando la oyen, y poderse pasar con cualquiera cosa, como porque la hallan en cualquiera pueblo comarcano; y para oir casos de conciencia es menester ir a las ciudades, de las cuales algunos de los pueblos están mucho distantes, y es menester ir con edad madura en la cual no se pasan así fácilmente, como en la niñez.

Vista, pues, la necesidad grande que hay desta lección, se provea con cuidado; para cuyo salario se aplique algún beneficio, como el Concilio manda [169], y, cuando no lo hubiere, parte del obispo, parte del cabildo, parte de la fábrica, parte de los beneficios de la misma iglesia, se saque algún salario mientras se ofrece vacatura de prebenda.

Y no debe parecer aquesto duro a nadie que, pues los obispos tienen gande obligación, y los beneficiados, de proveer las necesidades temporales de los pueblos, más razón es provean las espirituales. Y así, en la clementina primera, *de magistris*, se manda que en las universidades haya lectores [F. 40] de las lenguas a costa de los obispos y personas eclesiásticas de España [170]. Y Honorio III, como arriba dijimos, a costa de los obispos y cabildos, cuando no hubiere para ello proventos de la Iglesia, manda envíen à estudiar teología a la Universidad [z].

La importancia de que haya lección para los clérigos [a].

Cuánto sea este medio necesario de haber lecciones para reformar la ignorancia de los sacerdotes de la Iglesia, veráse por las muchas veces que está mandado en los concilios que se haga

y *N.* seculares facultades
z *N.* a las Universidades
a *N. fol. 49.*

169. "Ideoque illi magistro Grammatices, vel alicuius simplicis beneficii fructus, quos tamdiu percipiat, quamdiu in docendo perstiterit, assignentur, dum tamen beneficium ipsum suo debito non fraudetur obsequio; vel ex Capitulari vel Episcopali mensa condigna aliqua merces persolvatur; vel alias Episcopus ipse aliquam rationem ineat suae Ecclesiae et dioecesi accommodatam; ne pia haec, utilis, atque fructuosa provisio quovis quaesito colore negligatur". *Conc. Trid., ses. 5, c. 1 de reform.*
170. C. 1, *de magistris,* V, 1, in Clem.

como se podrá ver en el concilio Lateranense, ut habet. cap. 1, *de magist.* [171] et in eodem titulo cap. *quia monnullis* [172], y lo decretado por Honorio III, *cap. ult. eius tituli,* y en la clementina primera, *de magist.,* [173], y en el sínodo de Eugenio papa, *ut habet. 37 dist. cap. de quibusdam* [174]; de los cuales lugares no recito las palabras pues se pueden ver muy fácilmente en los lugares ya citados.

Y, pues, en nuestro Concilio Tridentino y en los concilios y decretos ya citados, tan encarecidamente está mandado poner aqueste remedio, entiéndase que es muy necesario. Y oyamos ya una vez al Espíritu Santo, pues que tantas lo ha mandado, y no se hagan los perlados sordos tantas veces.

Y si acaso se dijese que también se cansan fácilmente [F. 40v] en oir los casos y lección ya dicha, el remedio está muy fácil y en las manos con observarse siempre que jamás se ordene de sacerdote a quien no estuviese suficientemente instruído para ser buen cura, como el Concilio nuestro manda; que, sabiendo esto los que tienen de ordenarse, el deseo de verse ya ordenados les hará perseverar con diligencia; y a los sacerdotes ya ordenados, con no les dar licencia para confesar sin ser primero muy bien examinados en lo que se lee, y con mandar que en estas iglesias no se dé recado para decir misas a los que no oyen la lección, les harán oir aunque no quieran [175].

De la reformación de los seglares, y su importancia: educación de la juventud [b].

Después que habemos dicho algo de lo que toca a la reformación de los obispos y del clero síguese decir algo de los laicos

b *N. fol. 50.*

171. C. 1, X, *de magistris,* V, 5.
172. C. 4, X, *de magistris,* V, 5.
173. C. 1, *de magistris,* V, 1, in Clem.
174. C. 12, D. XXXVII.
175. En el decreto sobre los seminarios los Padres toledanos estuvieron muy poco expresivos, como lo demuestra el mismo texto que a continuación transcribimos: "Quia in huius Provinciae locis, et Ecclesiis non eadem facultas est, nec esse potest erigendi Seminarii, Episcopi Seminaria erigere non praetermittant, habita tamen ratione eorum, quae a Decreto Tridentino tradita fuere; et aliorum, quae huic erectioni iuxta cuiusque loci facultatem, et conditionem commodiora sint; quo semel erecta ad adolescentium institutionem eum progressum habeant, qui Ordini Ecclesiastico sit aptior". (*Act. 3, c. 27, n. 102.* AGUIRRE, 5, 406).

para poderse reformar en sus costumbres; y el principal medio para esto es que se ordene en la república cristiana una educación muy reformada, la cual sea como seminario de ellos todos [c].

Es negocio este tan importante que, no sólo nuestro Concilio Tridentino la dió a entender en el c. 4 ses. 24 [176], mas también, muy en particular y en muchas cosas, el concilio Lateranense [d] c. 7 [177], y en el concilio Coloniense tit. *de scholis,* y en el Treverense [F. 41] c. *de scholis,* y en el Maguntiense c. 96 [178]; y en el Coloniense sub Carolo V, en las seis cosas de reformación, esta fué una y necesaria [179].

Y no sólo los nuestros, que ya he dicho, pero los gentiles tuvieron gran cuidado en esto, como en negocio de grandísima importancia. Y entre otros Aristóteles, en el 7 y 8 de su Política, donde dice pertenecer este negocio al oficio público de la República como negocio tan importante a ella. Y Platón, en su segundo libro de República, lo encarece mucho. Y Plutarco, en particular tratado *De liberorum educatione,* da a entender esta verdad. Y es cosa digna de verse lo que dice Gersón, acerca desto, en el tratado que hizo *De parvulis ad Christum trahendis,* 2 parte, alphabeto 34.

Primero medio: el examen de los maestros de leer y escribir [e].

Sea pues el remedio primero de tan importante negocio, que se observe lo que está mandado en el concilio Lateranense, *sub Leone X,* c. 7 [180], para cuya ejecución converná primero examinar todos los maestros que enseñan a leer y escribir en la vida y costumbres, como el Tridentino manda sean examinados los

c *N.* de todos ellos
d *N.* Lateranense sub Leone
e *N. fol. 50v.*

176. "Iidem etiam saltem Dominicis, et aliis festivis diebus pueros in singulis Parochiis fidei rudimenta, et obedientiam erga Deum, et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt, et, si opus sit, etiam per censuras Ecclesiasticas compellent, non obstantibus privilegiis, et consuetudinibus". *Conc. Trid., ses. 24, c. 4 de reform.*
177. Hardouin, IX, 1754 A.
178. Hardouin, IX, 2137 B.
179. Hardouin, IX, 2083 C.
180. Hardouin, IX, 1754 A.

maestros de gramática y de otras ciencias, en la ses. 5, al fin del c. 1 [181].

Pues no es menos necesario que los maestros de la edad primera sean [F. 41v] bien morigerados que los de las demás edades, antes más; por ser la edad más tierna y por consiguiente más fácil de imprimirse en ella cualquiera cosa, *maxime enim tum informatur* [f] *induiturque figura quam quis cuique imprimere velit*, como dijo Platón en el 2 de República. Y, como dice Plutarco en el libro ya citado, *sicut infantium membra simul ac nati sunt formari componique debent, ut recta minimeque obliqua fiant, ita puerorum mores in principio apte concineque fingere conveniet; nam dum tener est natus generosos instruere mores* como dijo Phocílides. Y, por tanto, conviene que los maestros de la primera edad sean tales, que puedan a sus discípulos enseñar virtudes con su ejemplo y vida, y no vicios ni pecados. Porque como la edad es tierna fácilmente se le imprime el sello que le ponen, bueno o malo, según aquel común proverbio: *si claudo vicimus habitaveris et ipse claudus ambulare disces.*

Los maestros enseñen a los niños la doctrina cristiana y el modo cómo se ha de hacer [g].

Examinados, pues, de sus costumbres los maestros, como es necesario, se les mande tengan particular cuidado de enseñar a los muchachos [F. 42] la doctrina cristiana y buenas costumbres, según está mandado en el concilio ya citado. Y con esto se les mande, aunque sea mandando a los padres de los niños den mayor salario, tengan particularísimo cuidado que las fiestas hagan juntar todos los niños en su propia casa, como los demás días que vienen a lección, para de [h] allí juntos vayan todos diciendo la doctrina a alguna iglesia de hospital o ermita para aqueste efecto diputada; donde, llegados, por mandado del obispo haya un sacerdote que les diga misa y haga alguna plática,

f *N.* formatur
g *N. fol. 51v.*
h *N.* que de

181. "Et, ne sub specie pietatis impietas disseminetur, statuit S. Synodus, neminem ad huiusmodi lectionis officium tam publice, quam privatim admittendum esse, qui prius ab Episcopo loci de vita, moribus, et scientia examinatus, et approbatus non fuerit". *Conc. Trid., ses 5, c. 1 de reform.*

conforme a su capacidad, donde se enseñen las cosas que tienen de hacer, de qué se tienen de guardar, cómo han de andar por las calles y, finalmente, aquellas cosas todas que a tal edad pertenece entender y cobrar [182]. Y las mismas fiestas, en la tarde, vuelvan a casa del maestro, el cual se vaya con ellos por el campo y allí los deje recrear y jugar un rato, con toda honestidad; y de allí se vengan a la iglesia cantando la doctrina donde el mismo sacerdote les vuelva a hacer un sermoncito breve; y esto no parezca cosa dura, pues el concilio ya citado quiere que las tardes y mañanas de las fiestas se ocupen en semejantes ejercicios [183].

Y cuando los maestros no fuesen para hacer todo lo ya dicho, lo cual harán muy [F. 42v] fácilmente con favorecerlos los prelados y hacerles aumentar la paga, el sobredicho sacerdote podría tomar aqueste asunto; al cual, siendo tal persona cual conviene para lo encargar este cuidado, los perlados le podrían satisfacer con aplicar a esto una capellanía o darle el obispo propio salario de su casa, para que le sirva en este ministerio de criarle los corderos. También sería cosa de grande utilidad hubiese par-

---

182. Lo que pensaba el Apóstol de Andalucía sobre la educación de la niñez y las ideas que sobre el particular tenía las dejó también expuestas en su Epistolario. Véase el siguiente testimonio que por sí solo, si otros argumentos no tuviésemos, bastaría para probar la paternidad del manuscrito que publicamos: "Porque la Cuaresma es tiempo muy conveniente para comenzar en buenas costumbres sin tanta novedad como en otros tiempos, traigo a la memoria de vuestra Señoría lo que toca a la buena institución de la edad pueril, que tan perdida está: conviene que pues los que andan a la escuela y otros tienen edad para oir misa, la oigan domingos y fiestas. Y será el modo, que señalaren algunas iglesias donde vaya poca gente, y hospitales a donde los maestros de las escuelas lleven a oir misa domingos y fiestas; y para que los maestros quieran hacerlo, débeseles predicar la obligación que tienen los niños de oir misa; y como los padres no los llevan consigo, y tienen aparejo por la mucha gente que hay en las iglesias; y que deben agradecer y aceptar este medio que se les da: unos se excusan con que han menester los domingos sus niños, pues como los envían entre semana, los podían enviar la fiesta, siendo a hora cierta y que menos falta les hagan. Se podía hacer que vayan a su escuela, o el maestro los lleve a oir misa; y idos a misa, dígaseles devotamente, y antes o después digan ellos la doctrina; y decláreseles algún mandamiento o artículo con algún ejemplo, que es lo que más les mueve; y dígaseles el gran bien que recibieron en el santo Bautismo, y que si lo han perdido es el remedio la confesión; y decláreseles cómo lo han de hacer, y cuán grave pecado sea callar algo por vergüenza, con sus ejemplos y así se podrán ir". (*Epist. esp., trat. 1, c. 3.* BAE, 13, 298).

183. Insistimos en la semejanza de las ideas del Epistolario con las del presente manuscrito: "Lo mismo se ha de enseñar a los maestros de niños y de gramática; y de unos y de otros se ha de hacer vuestra Señoría muy amigo, y hablarles algunas veces; y los confesores estén aparejados para luego confesar los niños; y no se han de ocupar en otras confesiones; y dígales la doctrina; y cuando han de confesarse, si pareciere, que las fiestas en las tardes se lleven los niños de las escuelas al campo, y cuando vengan digan la doctrina, y les prediquen un poco, y será muy bien, aunque sea a costa de darles alguna frutilla". (*Epist. esp. trat. 1, c. 3.* BAE, 13, 298).

ticulares confesores para aquesta gente, los cuales de ellos tuviesen gran cuidado y los tratasen como propios hijos industriándolos en todo con mucha diligencia [184].

Los maestros de gramática se examinen de moribus et vita [i].

Los maestros de gramática sean semejantemente examinados de moribus et vita, como el Concilio Tridentino manda [185], y nadie se permita tenga aqueste oficio que no sea ejemplar, o lo menos tenga olor de mal ejemplo. Porque, como se ha dicho, es cosa de admirar cómo se apega en el discípulo lo bueno o malo que vea en su maestro.

Y por eso Peles no quiso dar a Aquiles menos que un tal ayo *qui ei docendi pariter ac faciendi ductor foret atque magister.* Y, por eso, Plutarco, en el libro ya citado, maravillosamente dijo: *inquirendi filiis praeceptores quorum vita nullis obnoxia criminibus irrephehensi mores et optimum experimentum.*

Plática, cada semana, de doctrina cristiana [j].

Estos tales maestros [F. 43] han de ser los que tengan cargo de la juventud, y se les mande de parte de los obispos hagan a sus estudiantes cada semana una plática de doctrina cristiana y buenas costumbres, y les hagan confesar, a lo menos, cada mes.

Y si los tales preceptores no fueren suficientes para aquesto, el obispo dé cargo a un sacerdote docto y pío que lo haga [186]; y

i *N. fol. 52v.*
j *N. fol. 53.*

184. Sobre la confesión de los niños consúltese este pasaje de la misma carta: "En lo que más va, que se nombren confesores para unos y otros niños, muy escogidos, con celo de ánimas y con prudencia, para que no hagan como de burla las confesiones, sino muy de propósito y despacio; pues, Gersón dice, pocos niños halló que estuviesen bien confesados". (*Epist. esp., trat. 1, c. 3.* BAE, 13, 298).

185. Conc. Trid., ses. 5, c. 1 de reform.

186. Oigamos a los Padres del concilio de Toledo: "Presbyteri Parochiales per se ipsos, aut si fuerint impediti, per alios ab Ordinario examinatos omnibus diebus Festis paulo post meridiem Christianam doctrinam pueros, et puellas in unum locum prope Ecclesiam, vel in ipsam Ecclesiam convocatos, docere teneantur, parentesque eorum admoneant, quos et sancta Synodus admonet, ut proprios liberos domi bonis moribus, et exemplo instituentes, ea, quae ad Christianam doctrinam pertinent, sedulo doceant, eadem crebro repetentes, quae illos Parochus docuerat. Quod si Presbyter Parochialis in hoc munere exequendo negligens fuerit, ab Ordinario, et eius Visita-

en los pueblos donde no reside el obispo, mande a los vicarios visiten siempre a los estudios, para ver si observan todo lo ya dicho; y no deben estas cosas ser cargosas a los que son perlados: con solo dar ellos favor a los que son buenos sacerdotes hallarán quien de balde, por servir a Dios, se emplee en estas cosas; y cuando hubiese de costar algún salario, aunque fuese mucho, deberían de gastarlo alegremente, pues será con tanto fruto de las almas que tienen a su cargo [187].

No lean libros deshonestos, y del daño que viene de leerlos [k].

En los unos y en los otros, ansí maestros de escuela como preceptores de gramática, se tiene de poner vigilántisimo cuidado en examinar los libros que se leen; porque no debe permitir se lea cosa deshonesta, porque en aquella edad no es sino darles ponzoña con que mueran. Y así el glorioso S. Clemente, en el lib. 1 de las Constituciones Apostólicas, c. 7, hablando de los libros dice: *qui quidem leves a fide abducunt* [188]. Y S. Agustín, lib. 1 Confess. c. 16, llora y reprende el contrario abuso abominable, y da a entender [F. 43v] los males que del vienen, como quien lo experimentó en sí mismo [189]. Y Isidorus, in lib. Sententiarum, ut habetur 37 dist. [190]: *ideo prohibetur christianis legere figmenta poetarum quia per oblectamenta fabularum nimium mentem excitant ad incentiva libidinum: nom enim thura solum offerendo demonibus inmolatur sed etiam eorum dicta libentius capiendo.*

---

k *N. fol. 53v.*

---

toribus graviter puniatur. In tradenda vero doctrina Christiana Parochus, et alii quicumque, qui eo muntere fungi debent, non alio Catechismo utantur, quam eo, qui ab Episcopo, eius propriae manus subscriptione probatus, et traditus fuerit. Interim dum Sanctissimus Dominus noster Catechismum generalem, quo totus Christianus Orbis utatur, edendum esse decreverit". (*Act. 3, c. 5, n. 70.* AGUIRRE, 5, 401).

187. Sobre la obligación de residir en las catedrales, he aquí el decreto toledano: "Qui dignitates quascumque, Personatus, Officia, Canonicatus, et Praebendas in Ecclesiis Cathedralibus, et Collegiatis obtinent, ab Ordinariis iuxta sacrosanctae Tridentinae Synodi Decreta omnino residere cogantur; sic quidem, ut praemissa vacatione, per Edictum, sequestratione fructuum, et applicatione eorum partis, quae quidem pars, vel in pios usus, vel in fabricae Ecclesiae utilitatem expendi debeat, eiusque Oeconomo tradi, adversus absentes procedatur". (*Act. 2, c. 38, n. 60.* AGUIRRE, 5, 400).

188. MG 1, 570.

189. ML 32, 672.

190. C. 15, D. XXXVII.

Y no solo los cristianos entienden este daño y eficacísima ponzoña, mas los gentiles mismos, con grandísimo recato, amonestaron y mandaron que a la juventud no se tratase [l] semejantes cosas, ni aun les permitiesen ver pinturas de cosa deshonesta o indecente. Porque entendían de raíz cuán fácilmente aquestas cosas se imprimían en la edad tierna, de la cual, después de recibidas, se van con gran dificultad: *nam quod semel est imbuta...*

Y así es mucho de admirar y de imitar la diligencia de los Lacedemonios que, por esta causa, tuvieron [en] los [m] versos de Archíloco poeta, como cuenta Valerio Maximo, lib. 6, c. 3 *De severitate,* donde dice: *Lacedemonii libros Archilochii e civitate sua exportare fecerunt, quod eorum parum verecundam et pudicam lectionem arbitrabantur; noluerunt enim ea liberorum suorum animos imbui ne plus moribus noceret quam ingeniis prodesset.*

[F. 44] Y, si miran los cristianos lo que Aristóteles en el 7 de su [n] Política, y Platón en el 2 de República, dijeron, confundirse han de ver cuanto abominaron aquellos filósofos gentiles y procuraron desterrar [ñ] de sus repúblicas, como cosa abominable y ponzoñosa, lo que nosotros tenemos recibido en la república cristiana como si fuera fruta sabrosa y provechosa.

De lo ya dicho, se verá la diligencia grande que la eclesiástica y seglar república debían poner en desterrar de sus ciudades los vulgares libros que andan de cosas impúdicas; pues, de lo ya dicho de autores santos y gentiles, se ve el gran daño que hay en consentirlos.

Y por eso Aristóteles, en el libro ya citado, dijo: *omnino obscenitas* [o] *verborum per legislatorem exterminanda est de civitate; ex turpiter enim licentia loquendi sequitur turpe facere.* Y no se contentó con lo ya dicho sin añadir luego: *cum vero dicere quicquam turpe interdixerimus, clarum est quod adspicere aut picturas aut actus difformes prohibemus; sit autem cura magistratibus nullam nec picturam ne statuam esse talium rerum imitatricem.*

---

l *N.* tratasen
m *S.* tuvieron los
n *N.* la
ñ *N.* de desterrar
o *S.* obscaenitates

Y a lo que algunos dicen que muchos, destos libros, sacan gran provecho, digo que estos son muy pocos y los tales, que de ellos pueden aprovechar [p] sin que hagan daño, [F. 44v] nunca los toman en las manos porque tienen bien donde [q] emplearse en otros libros, de los cuales pueden sacar mayor provecho; y los que comúnmente se dan a leer aquestos libros son los que dellos sacan ponzoña. Y pues, en tiempo de pestilecia, los gobernadores ponen guardas en sus ciudades, para que en ellas no entre persona sospechosa que pueda inficionar a su república, y están a ello obligados; no sé porqué ellos y los obispos no piensan que lo están a desterrar libros y pinturas semejantes, donde sacan las almas tan eficacísima ponzoña.

Y débese mucho notar [r], para la confirmación desta verdad ya dicha, lo que refiere el Maestro Cano, lib. 11 de Locis theologicis, c. 6, donde refiere que, en su tiempo, hubo un sacerdote, el cual tenía persuadido ser verdades infalibles todas las que estaban en libros impresos; porque, decía [s], que no era cosa posible que los gobernadores de la república consintiesen imprimir cosas mentirosas y aprobarlas con sus privilegios. Y del sentir deste creo hay muchos, y así es cosa mucho de llorar, como dice el mismo Maestro Cano, tener la Iglesia sólo cuenta con que no haya errores en los libros, y no tenerla para que no haya costumbres llenas de grave pestilencia.

Y más dijera, si viera lo que yo he visto, cosa que hizo admirar y entristecer [t] a gente que tiene celo de las almas; y fué, ver examinado y aprobado para se imprimir un ilbro, [F. 45] en vulgar, que no trataba de otro sino de amores y requiebros, por un estilo a los sentidos tan gustoso, que bastaba a inficionar los oyentes, imprimiendo aquellas cosas en sus corazones, el cual se llama Segunda Diana, aprobado, digo, por un Provincial de cierta orden y un Doctor de una Universidad y un Juez della.

Tiénese mucho cuidado en las repúblicas de que los corregidores visiten las plazas, y vean las frutas que se venden, y no permitan que se gasten las malsanas; porque dello se teme daño temporal en los ciudadanos que las comen, y es así muy justa co-

---

p *N.* aprovecharse
q *N.* tienen donde
r *N.* de notar
s *N.* decía él
t *N.* entristecer y admirar

sa. Y ¿háse de tener olvido en desterrar y permitir que gasten una fruta sabrosísima, por su estilo tan dorado, por la cual a ella los hombres tanto se aficionan, y pestilentísima por lo que tratan? ¿Cómo es justo que dejen las repúblicas ensuciar con tales obscenidades las almas lavadas con la sangre de Jesucristo? Si celo hubiese de cristianos, y aun solamente de políticos gobernadores, ni libros que tratasen de cosas deshonestas, ni cantares ni pinturas que tal representasen, se había de permitir sin gran castigo.

Muy de otra manera enseñó [F. 45v] S. Pedro a la república cristiana cuando dijo: *Si quis loquitur tanquam sermones Dei* [191]. Y S. Pablo enseñó lo mismo: *Sermo malus de ore vestro non procedat sed si quis bonus ad aedificationem* [192]; porque como dice él mismo: *Colloquia prava corrumpunt bonos mores* [193]. Y, así, tengo persuadido para mí, que en este negocio ha usado el demonio en nuestra república el ardid que hizo se usase en los del pueblo de Israel enviándoles las hermosas madianitas, para que aficionados a ellas, dejando la ley de Dios, las codiciasen.

Esto es lo que se ha ofrecido acerca del universal remedio y reformación en cosas que parece son como principios para todo lo demás. Y por eso agora, procediendo por el mismo orden del Concilio, anotaremos lo que se ofreciere en cada cosa.

[II.—UNAS ANOTACIONES AL CONCILIO DE TRENTO]

Circa cap. 1 ses. 5.

Para este capítulo se vea todo lo ya dicho en los del Seminario. Y en lo que dice, que en los monasterios haya lección *si commode fieri possit* [195], parece que se entiende este *commode*, cuan-

191. I Petr. 4, 11.
192. Eph. 4, 29.
193. I Cor. 15, 33.
194. Véanse las notas 167, 168 y 169.
195. "In Monasteriis quoque, Monachorum, ubi commode fieri queat, etiam lectio Sacrae Scripturae habeatur; qua in re si Abbates negligentes fuerint, Episcopi locorum in hoc, ut Sedis Apostolicae delegati, eos ad id opportunis remediis compellant. In conventibus vero aliorum Regularium, in quibus studia commode vigere possunt,

do ellos tuvieren quien les lea; y si no tuvieren tal [u] persona, basta tener renta para poder salariarla [v].

En algunos monasterios de frailes, donde no habrá mucha comodidad de rentas, ni personas doctas que les lean, se puede proveer que el predicador de su convento les lea, a lo menos, tres o cuatro días en la semana. Porque el haber en los conventos de los religiosos lección [F. 46] de la Escritura Santa a ellos mismos es muy necesaria; porque religiosos sin ejercicio de pláticas y doctrina santa de la divina palabra, creo andarán estériles y secos; cuanto con semejantes ejercicios andan fervorosos y devotos. Y, así, deseo mucho se entendiese la necesidad que hay en los conventos de la observancia de este canon para que se observe en la vía cómoda y posible.

Canon 2. De este canon ya vimos en la reformación de los obispos. Lo que de nuevo se ofrece que decir es que, si los curas después de amonestados, *intra tres menses*, como dice el canon, no cumplen su oficio, les pueden compeler [196]. Y su oficio no es comenzar a predicar tan solamente sino proseguir de la manera que se manda en el Concilio. Y así aunque después de ser amonestados *ante tres menses* comiencen a predicar si después lo dejan no entiendan que es menester mucha [x] admonición en la cual puedan tomar otros tres meses, porque esto sería frustrar el intento del Concilio, sino que se entienda basta la primera monición para que si hecha *suum munus non exequantur, imo assidue diebus dominicis et festibus praedicent, possint compelli.*

Adviértase también que hay muy grande necesidad que los obispos en sus ciudades a sus clérigos hagan cada mes, por sí o

u *N.* alguna tal
v *S.* salariarla
x *N.* nueva

Sacrae Scripturae lectio similiter habeatur; quae lectio a Capitulis generalibus vel provincialibus assignetur dignioribus magistris". *Conc. Trid., ses. 5, c. 1 de reform.*

196. "Id vero si quis eorum praestare negligat, etiam si ab Episcopi iurisdictione quavis ratione exemptum se esse praetenderet, etiam si Ecclesiae quovis modo exemptae dicerentur, aut alicui monasterio, etiam extra dioecesim existenti, forsan annexae, vel unitae, modo re ipsa in dioecesi sint, provida pastoralis Episcoporum sollicitudo non desit, ne illud impleatur: Parvuli petierunt panem, et non erat, qui frangeret eis. Itaque ubi ab Episcopo moniti trium mensium spatio muneri suo defuerint, per censuras Ecclesiasticas, seu alias ad ipsius Episcopi arbitrium cogantur; ita ut etiam, si ei sic expedire visum fuerit, ex beneficiorum fructibus alteri, qui id praestat, honesta aliqua merces persolvatur, donec principalis ipse resipiscens officium suum impleat". *Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*

por alguna otra persona suficiente, plática o sermón de las cosas propias de sus oficios donde sean amonestados de la vida y santidad que [F. 46v] deben tener en tan alto oficio, y de la modestia, ejemplo y caridad que deben tener con los del pueblo, declarándolos también las ceremonias de la Misa y de todos sus oficios, y otras muchas cosas las cuales los más dellos nunca leen ni oyen, y así del todo los ignoran, y en los pueblos otros el Vicario u otra persona suficiente haga aquestas pláticas.

Las congregaciones de monjas carecen mucho de sermones porque no los oyen sino raras veces cuando alguna dellas hace alguna fiesta. Y los que oyen son más sermones para el pueblo que para ellas en particular y así carecen de la doctrina a ellas necesaria. Dése orden como se provea que tengan sermones o pláticas particulares en que, a solas ellas, sean amonestadas de lo que a su estado pertenece y modo de vivir y de tratar.

Lo que [y] al fin deste c. se dice de los cuestores [197] se trata más abajo latamente en la ses. 21, c. 9 [198].

[Sessio 6, c. 1]

Para este capítulo [199] hace todo lo ya dicho *de residentia episcoporum*. Pues [z] en él se renuevan los cánones antiguos que des-

y *S.* que
z *N.* pues que

197. "Quaestores vero eleemosynarii, qui etiam quaestuarii vulgo dicuntur, cuiuscumque conditionis existant, nullo modo nec per se, nec pec alium praedicare praesumant; et contra facientes ab Episcopis, et Ordinariis locorum privilegiis quibuscumque non obstantibus, opportunis remediis omnino arceantur". *Conc. Trid., ses. 5, c. 2 de reform.*

198. "Cum multa a diversis antea Conciliis, tam Lateranensi, ac Lugdunensi, quam Viennensi, adversus pravos elemosynarum Quaestorum abusus remedia tunc adhibita, posterioribus remporibus reddita fuerint inutilia, potiusque eorum malitia ita quotidie magno fidelium omnium scandalo et querela excrescere deprehendatur, ut de eorum emendatione nulla spes amplius relicta videatur, statuit, ut posthac in quibuscumque Christianae religionis locis eorum nomen, atque usus penitus aboleatur, nec ad officium huiusmodi exercendum ullatenus admittantur, non obstantibus privilegiis Ecclesiis, Monasteriis, Hospitalibus, piis locis, et quibusvis cuiuscumque gradus, status, et dignitatis personis concessis, aut consuetudinibus, etiam immemorabilibus. Indulgentias vero, aut alias spirituales gratias, quibus non ideo Christifideles decet privari, deinceps per Ordinarios locorum, adhibitis duobus de Capitulo, debitis temporibus populo publicandas esse decernit, quibus etiam elemosynas, atque oblata sibi charitatis subsidia, nulla prorsus mercede accepta, fideliter colligendi facultas datur, ut tandem coelestes hos Ecclesiae thesauros non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri, omnes vere intelligant". *Conc. Trid., ses. 21, c. 9 de reform.*

199. "Eadem sacrosancta Synodus, eisque praesidentibus Apostolicae Sedis Legatis, ad restituendam collapsam admodum Ecclesiasticam disciplinam, depravatos-

to trátan, debían aquí acumularse con este juntamente, de lo cual trató Graciano, *de clericis non residentibus*. Para este c. hace lo que abajo se dice en el c. 1 de la ses. 23 [200]: júntese con este.

[F. 47] Caput secundum.

En este c. se advierta que se manda residir en cualquiera beneficio que requiere residencia temporal, o de derecho o de cos-

---

que in Clero et populo Christiano mores amendandos se accingere volens, ab iis, qui maioribus Ecclesiis praesunt, initium censuit esse sumendum: integritas enim praesidentium salus est subditorum. Confidens itaque per Domini, ac Dei nostri misericordiam, providamque ipsius Dei in terris Vicarii solertiam omnino futurum, ut ad Ecclesiarum regimen (onus quippe Angelicis humeris formidandum) qui maxime digni fuerint, quorumque prior vita, ac omnis aetas a puerilibus exordiis usque ad perfectiores annos per disciplinae stipendia ecclesiasticae laudabiliter acta testimonium praebeat, secundum venerabiles beatorum Patrum sanctiones assumantur: omnes Patriarchalibus, Primatialibus, Metropolitanis, et Cathedralibus ecclesiis quibuscumque quovis nomine, ac titulo praefectos monet, ac monitos esse vult, ut attendentes sibi, et universo gregi, in quo Spiritus sanctus posuit eos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo, vigilent, sicut Apostolus praecepit, in omnibus laborent, et ministerium suum impleant: implere autem illud se nequaquam posse sciant, si greges sibi commissos mercenariorum more deferant; atque ovium suarum, quarum sanguis de eorum est manibus a supremo Iudice requirendus, custodire minime incumbant; cum certissimum sit, non admitti pastoris excusationem, si lupus oves comedit, et pastor nescit. Ac nihilominus, quia nonnulli (quod vehementer dolendum est) hoc tempore reperiuntur, qui propriae etiam salutis immemores, terrenaque coelestibus, ac divinis humana praeferentes, in diversis curis vagantur, aut in negotiarum temporalium sollicitudine occupatos: placuit sacrosanctae Synodo, antiquos Canones, qui temporum atque hominum iniuria pene in desuetudinem abierunt, adversus non residentes promulgatos innovare; quemadmodum virtute praesentis decreti innovat; ac ulterius pro firmiori eorumdem residentia, et formandis in Ecclesia moribus in hunc, qui sequitur modum statuere, atque sancire. Si quis a Patriarchali, Primatiali, Metropolitana, seu Cathedrali Ecclesia, sibi quocumque titulo, causa, nomine, seu iure commissa, quacumque ille dignitate, gradu, et praeminentia praefulgeat, legitimo impedimento, seu iustis, et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra suam dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni, fabricae Ecclesiae, et pauperibus loci per Superiorem Ecclesiasticum applicandorum, poenam ipso iure incurrat. Quod si per alios sex menses in huiusmodi absentia perseveraverit, aliam quartam partem fructuum similiter applicandam eo ipso amittat. Crescente vero contumacia, ut severiori sacrorum Canonum censurae subiiciatur, Metropolitanus suffraganeos Episcopos absentes, Metropolitanum vero absentem suffraganeus Episcopus antiquior residens, sub poena interdicti ingressus Ecclesiae eo ipso incurrenda, infra tres menses per litteras, seu nuncium Romano Pontifici denunciare teneatur, qui in ipsos absentes, prout cuiusque maior, aut minor contumacia exegerit, suae supremae Sedis auctoritate animadvertere, et Ecclesiis ipsis de Pastoribus utilioribus providere poterit, sicut in Domino noverit salubriter expedire". *Conc. Trid., ses. 6, c. 1 de reform.*

200. "Cum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini praedicatione, Sacramentorum administratione, ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum, aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere, et in caetera munia pastoralia incumbere, quae omnia nequaquam ab iis praestari, et impleri possunt, qui gregi suo non invigilant, neque assistunt, sed mercenariorum more

tumbre [201]; y pues es cierto que los beneficios simples servidores requieren residencia de derecho, no hay que dudar sino que conviene que les hagan residir a los que tienen tales beneficios.

Y que estos requieren residencia de derecho, está claro por el c. 1, *de clericis non residentibus* [202]; y así lo tiene Abbas eo c., donde dice estas palabras 4 not.: *et tene mente quod beneficia etiam simplicia requirunt residentiam de iure canonico.* Lo mismo se confirma por el cap. ult. eius tituli, y así lo entiende Innocentius, Hostiensis, Ioannes Andreas *et antiquiores quos citat; et sequitur Abbas eo c. n. 3, ubi de eorum mente asserit omne beneficium simplex requirere residentiam de iure communi.*

Et Hostiensis, *in Summa,* lib. 3, *de clericis non residentibus,* n. 1, dicit: *omnis habens officium praebendale tenetur residere etiam si modicum sit.* Videndum etiam Ioan. Andreas, *in illo c. ult. iam citato, et penultimo eiusden tituli. Videndus Abbas,* c. *quia nonnulli eo tit., n. 7, et Adrianus in 4. mat. de rest., q. quae* [*F. 47v*] *incipit quia in praemissis, Gabriel, in 4., dist. 15* q., *Dionisius Carthusianus in particulari opusculu de pluralitate beneficiorum: hi omnes auctores praeclarisimi de hac re.*

Y pues es cierto todo beneficio servidero pedir, según derecho, residencia, y aquí se manda hagan residir a los beneficiados cuyos beneficios de derecho de costumbre piden residencia, manden residir a todos los beneficiarios servideros.

Por lo mismo hace lo que en la ses. siguiente, c. 3 se manda, sc., *inferiora beneficia, praesertim curam animarum habentia, personis dignis et habilibus, et quae in loco residere ac per se ipsos curam exercere valeant, conferantur* [203]. De lo cual se si-

---

ceserunt; sacrosancta Synodus eos admonet, et hortatur, ut divinorum praeceptorum memores, factique forma gregis, in iudicio et veritate pascant et regant". *Conc. Trid., ses. 23, c. 1 de reform.*

201. "Episcopis inferiores quaevis beneficia Ecclesiastica personalem residentiam de iure, sive consuetudine exigentia, in titulum, sive commendam obtinentes, ab eorum Ordinariis, quemadmodum eis pro bono Ecclesiarum regimine, et divini cultus augmento, locorum et personarum qualitate pensata, expediens videbitur, apportunis iuris remediis residere cogantur; nullique privilegia, seu indulta perpetua de non residendo, aut de fructibus in absentia percipiendis suffragentur. Indulgentiis et dispensationibus temporalibus ex veris et rationabilibus causis tantum concessis, et coram Ordinario legitime probandis, in suo robore permansuris: quibus casibus nihilominus officium sit Episcoporum, tanquam in hac parte a Sede Apostolica delegatum, providere, ut per deputationem idoneorum Vicariorum, et congruae portionis fructuum assignationem cura animarum nullatenus negligatur; nemini quoad hoc, privilegio, seu exemptione quacumque suffragante". *Conc. Trid., ses. 6, c. 2 de reform.*

202. C. 1, X, *de clericis non residentibus*, III, 4.

203. Conc. Trid., ses. 7, c. 3 de reform.

gue, lo que nadie de juicio sano dejará de decir: que para todo beneficio [a] es necesario que se elija una tal persona que tenga toda aquella habilidad que el servicio de la tal prebenda pide. Y esto es porque el beneficio requiere y pide industria personal; y si esta no requiere, tampoco se requiere se dé a personal hábil; y si esto alguno quisiese conceder, será cosa irracional y fuera de común sentido; y si se dijese que, aunque es verdad que los tales beneficios requieren residencia, pero que ya está derogado por costumbre, podemos responderles fácilmente lo que dijo Abbas, c. [F. 48] *quia nonnulli iam citato,* y Angelo, y Silvestro, hablando de lo mismo, y Adriano, *ubi supra,* sc., que la costumbre en esta materia no puede prevalecer si no fuere razonable.

Y es cosa de entender porque, como dijimos, la residencia destos beneficios, aunque no sean curados sino servideros, es de derecho natural. Y por esta causa no puede contra él prevalecer la costumbre [b]. Porque si no es razón, como no lo es, que concedamos seguridad al que tiene muchos destos beneficios, aunque con dispensación del Papa, si para ello no hubo justa causa, ¿cómo concederemos que baste a le asegurar la costumbre, siendo irracional, a quien no asegura la papal dispensación sin causa?

Y si esto es así, en la pluralidad, de aquí está fácil colegir lo de la residencia. Y por eso dijo Adriano que la costumbre en negocios semejantes puede no más de lo que puede la dispensación; y que pues [c] esta no es justa ni hace seguro a quien se da sin justa causa para poder dejar de residir, menos le podría dar la costumbre seguridad alguna.

Y la razón natural bien claro nos enseña la verdad ya dicha; porque, cuando alguno es elegido para algún oficio para el cual en el electo se pide habilidad y suficiencia para el tal oficio, señal es muy abierta que le eligen su industria personal, [F. 48v] porque si ésta no fuere necesaria no se le pediría habilidad en ella.

Y pues no habrá hombre, que insensato no sea, que ose conceder poderse dar aquestos beneficios simples a inhábiles personas sin peligro de conciencia, de necesidad ha de venir a conceder ser ellos obligados a su personal oficio. Y en el punto que uno venga a conceder la residencia no ser necesaria, ha de conceder

a *N.* beneficio servidero
b *N.* prevalecer costumbre
c *N.* pues que

también no lo ser su habilidad; y quitado esto de por medio, en verdad que yo no veo el porqué no se puedan dar los tales beneficios, no digo yo a nuevos laicos solamente, mas a niños acabados de nacer, y aun a mujeres, con ponerles la carga que pongan buen vicario.

Y aun así lo vemos, por experiencia larga, que se hace; que, por entenderse que no es necesaria residencia, se vienen a dar los tales beneficios a malísimas e indignas [d] personas. Y no sé porqué quieren los hombres creer que quiere Dios y su Iglesia consentir a sus dispensadores, lo que ningún buen hombre vemos que consiente a su mayordomo.

Porque no hay alguno, que tenga sano juicio, el cual consienta al mayordomo de su casa que dé cien ducados de salario a un su portero o cocinero, el cual no sirva sino por algún otro sustituto, al cual le dé solamente cincuenta. No dirá este señor, con grandísima razón: ¿por qué causa quieres tú [F. 49] llevar esos cincuenta ducados otros, pues no sirves? Si el que tú pones sirve tanto como tú tenías de servir, dale todos los ciento; si no sirve tanto, defraudasme del servicio a mí debido; y, si tanto sirve y no merece su servicio sino los cincuenta solos, ¿por qué tú me llevas ciento? Mayor razón es que estos cincuenta que sobran del servicio a mí debido me aproveche yo dellos, que soy el señor, que no tú que no me sirves ni te debo nada.

Bien creo yo que si esta cuestión se preguntara en el tiempo antiguo, antes que se introdujeran los abusos que hay agora, que por cosa irracionable no quisieran responder a ella. Y, así, entiendo para mí que en tiempo antiguo, cuando estaba la Iglesia, como dicen, con su juventud, no caía debajo de duda este negocio; mas como ya, por nuestros pecados, se ha hecho este negocio tantas veces, y dende que nacemos oimos este abuso, no se nos hace ya dudar; más, a algunos [e] ha parecido cosa justa, a lo menos bien segura para poder pasar con ella sin temor alguno [204].

d *N.* indignísimas
e *S.* mas algunos

204. La obligación de los párrocos a la residencia la urge el concilio de Toledo en la forma que puede verse: "Episcopi... Librum habeant, in quo omnes Parochiales Ecclesiae propriae cuiusque Dioecesis, earumque Rectores nominatim scribantur; quique ex eis per seipsos, quique per Vicarios eisdem Ecclesiis serviant, ratione exposita, quo titulo easdem Ecclesias obtinuerint, et qua ex causa a residentia absentes

Porque es así que las cosas con que nacemos y con que nos criamos nos parecen como naturales. Mas no entiendo que parece así a los que miran la materia con vista desapasionada, mirando más a la razón que no al abuso, y a lo que dice S. Pablo: *Qui altario servit de altario vivere debet* [205], *et qui non laborat non manducet* [206].

Porque yo no sé, ni puedo por alguna vía hallar, cómo se asegure el hombre que lleva [F. 49v] de una iglesia mil ducados, o seiscientos, o quinientos, con dar cincuenta de ellos a un vicario o sustituto, y que coma él todo lo demás sin causa ni trabajo. ¿No sería mejor que aquesta sobra se diera a los mismos pobrecitos que lo sudan o a la iglesia, de donde ellos son ovejas, y no a un hombre extraño, sin porqué ni para qué, para que los gaste en muchos mozos, comidas y regalos, por no decir otras cosas no dignas de nombrarse?

Materia es esta cierto que podría tratarla muy más largo que no requiere este lugar, en el cual pretendo solamente apuntar las cosas. Baste lo ya significado para mover a los que tienen celo del Señor a que procuren con sus fuerzas remediar este negocio todo lo posible; y así, ultra de los DD. allegados, se vea Silvestro in verbo residencia, 8, § 2, y Angelo, verbo clericus, 7, § 1, y otros muchos de los escritores que han hablado [f], de los cuales apenas hallo uno que diga lo contrario; y quien lo dice las razones no lo prueban sin los escritores.

Este caso se ha comunicado con los más doctos varones de España, entre los cuales el Dr. Cuesta obispo de León, y Fr. Pedro de Sotomayor catedrático de Prima de Salamanca, y el P. Maestro Lainez general de la Compañía de Jesús, y otros, que no digo, de grande santidad, ingenio y letras; que les parece monstruoso, en la Iglesia, que tenga uno un beneficio simple servidero y sin causa alguna pueda dejar de residir y comer la renta sin trabajo alguno. Y así concluyo que, [F. 50] aunque sea verdad que se requiere menor necesidad para poder dejar de re-

---

f *N.* hablado desto

---

fuerint excusati, aut quo impedimento ad serviendum per seipsos cogi non potuerint, et quibus modis adversus non residentes actum sit, ad Tridentini Decreti executionem". (*Act. 2, c. 5, n. 22.* AGUIRRE, 5, 395).

205. I Cor. 9, 13.
206. II Thess. 3, 10.

sidir en estos simples que no en los curados, eslo también, muy grande [207], no ser lícito dejar de residir *ad libitum* sin causa alguna justa.

Caput tertium [208].

Para declaración deste c. se verá el c. 14 de la ses. 25 [209], prima parte, y de ambos se haga un c. solo, porque aquel es declaración deste.

Caput quartum [210].

Para su declaración deste c. se vea el c. 6 de la segunda parte de la ses. 25 [211], porque lo declara a este y lo modera, y juntamente se vea el c. 14 de la misma sesión que habla *de concubinariis* [212].

---

207. Transcribimos el decreto toledano sobre este particular: "Qui in Ecclesiis Parochialibus Beneficia quaecumque, etiam simplicia, et quibus alioqui nulla incumbit animarum cura, obtinent, quorum ratione in eisdem Ecclesiis servire tenentur, et qui eorum loco serviunt, tempore Quadragessimae, et quo plebs ad indulgentias Iubilaei forma consequendas, confiteri peccata debet, teneantur omnino ipsos Presbyteros Parochiales in audiendis subditorum Confessionibus coadiuvare, licentia prius ab Ordinario legitime obtenta; alioqui ab ipsis Ordinariis eorum arbitrio puniantur". (*Act. 3, c. 21, n. 95.* AGUIRRE, 5, 405).
diligenter intendant, et nemo saecularis Clericus, cuiusvis personalis, vel regularis ex-

208. "Ecclesiarum Praelati ad corrigendum subditorum excessus prudenter, ac tra monasterium degens, etiam sui ordinis privilegii pretextu tutus censeatur, quominus, si deliquerit, ab Ordinario loci, tanquam super hoc a Sede Apostolica delegato, secundum canonicas sanctiones visitari, puniri et corrigi valeat". *Conc. Trid., ses. 6, c. 3 de reform.*

209. "Regularis non subditus Episcopo, qui intra claustra monasterii degit, et extrae ea ita notorie deliquerit, ut populo scandalo sit, Episcopo instante a suo Superiore intra tempus ab Episcopo praefigendum severe puniatur, ac de punitione Episcopum certiorem faciat: sin mnus, a suo Superore officio privetur, et delinquens ab Episcopo puniri possit". *Conc. Trid., ses. 25, c. 14 de reform.*

210. "Capitula cathedralium, et aliarum, illorumque personae, nullis exemptionibus, consuetudinibus, sententiis, iuramentis, concordiis, quae tamen suos obligant auctores, non etiam successores, tueri se possint, quominus a suis Episcopis, et aliis maioribus Praelatis per seipsos solos, vel illis, quibus sibi videbitur, adiunctis, iuxta canonicas sanctiones, toties, quoties opus fuerit, visitari, corrigi, et emendari etiam auctoritate Apostolica possint et valeant". *Conc. Trid., ses. 6, c. 4 de reform.*

211. "In criminibus tamen ex incontinentia provenientibus, de qua in decreto de concubinariis, et in atrocioribus delictis, depositionem aut degradationem requirentibus, ubi de fuga timetur, ne iudicium eludatur, et ideo opus sit personali detentione, possit initio solus Episcopus ad summariam informationem, et necessariam detentionem procedere, servato tamen in reliquis ordine praemisso. In omnibus autem casibus ea ratio habeatur, ut iuxta qualitatem delicti, ac personarum, delinquentes ipsi in loco decenti custodiantur". *Conc. Trid., ses. 25, c. 6 de reform.*

212. "Quam turpe, ac Clericorum nomine, qui se divino cultui addixerunt, sit indignum, in impudicitiae sordibus, immundoque concubinatu versari, satis res ipsa communi fidelium omnium offensione, summoque Clericalis militiae dedecore, testatur. Ut igitur ad eam, quam decet, continentiam, ac vitae integritatem ministri Eccle-

Sesión 7, c. 1 [213].

Para este c. se vea el c. *cum in cunctis, de electione* [214], que es el aquí alegado.

Caput tertium [215].

Aquí se advierta cómo, hablando universalmente de todo beneficio, manda que se dé *dignis et habilibus et qui in loco residere valeant* [216], *ut habet. c. quia nonnulli* [217], de clericis non resi-

---

siae revocentur; populusque hinc eos magis discat revereri, quo illos vita honestiores cognoverit, prohibet S. Synodus quibuscumque Clericis, ne concubinas, aut alias mulieres, de quibus possit haberi suspicio, in domo, vel extra detinere, aut cum iis ullam consuetudinem habere audeant; alioquin poenis a sacris Canonibus, vel Statutis Ecclesiarum impositis punientur. Quod si a superioribus moniti, ab iis se non abstinuerint tertia parte fructuum, suorum quorumque, et pensionum ipso facto sint privati, quae fabricae Ecclesiae, aut alteri pio loco arbitrio Episcopi applicetur. Si vero in delicto eodem cum eadem, vel alia foemina perseverantes, secundae monitioni adhuc non paruerint, non tantum fructus omnes, ac proventus suorum beneficiorum, et pensiones eo ipso amittant, qui praedictis locis applicentur, sed etiam a beneficiorum ipsorum administratione, quoad Ordinarius, etiam uti Sedis Apostolicae delegatus, arbitrabtur, suspendantur, et, si ita suspensi nihilominus eas non expellant, aut cum iis etiam versentur, tunc beneficiis, portionibus, ac officiis, et pensionibus quibuscumque Ecclesiasticis perpetuo priventur, atque inhabiles, ac indigni quibuscumque honoribus, dignitatibus, beneficiis, ac officiis in posterum reddantur, donec post manifestam vitae emendationem, ab eorum Superioribus cum iis ex causa visum fuerit dispensandum. Sed si, postquam eas semel dimiserint, intermissum consortium repetere, aut alias huiusmodi scandalosas mulieres sibi adiungere ausi fuerint, praeter praedictas poenas, excommunicationis gladio plectantur; nec quaevis appellatio, aut exemptio praedictam executionem impediat aut suspendat; supradictorumque omnium cognitio non ad Archidiaconos, nec Decanos, aut alios inferiores, sed ad Episcopos ipsos pertineat, qui sine strepitu, et figura iudicii, et sola facti veritate inspecta, procedere possint. Clerici vero beneficia ecclesiastica, aut pensiones non habentes, iuxta delicti, et contumaciae perseverantiam, et qualitatem, ab ipso Episcopo carceris poena, suspensione ab Ordine, ac inhabilitate ad beneficia obtinenda, aliisve modis, iuxta sacros Canones, puniantur. Episcopi quoque (quod absit) si ab huiusmodi crimine non abstinuerint, et a Synodo provinciali admoniti se non emendaverint, ipso facto sint suspensi, et si perseverent, etiam ad SS. Rom. Pontificem ab eadem Synodo deferantur, qui pro qualitate culpae, etiam per privationem, si opus erit, in eos animadvertat". *Conc. Trid., ses. 25, c. 14 de reform.*

213. Véase la nota 125.

214. C. 7, X, *de electione et electi potestate,* I, 6.

215. Véase la nota 127.

216. Sobre los beneficios que tienen aneja la cura de almas puede verse el decreto toledano que transcribimos: "Etsi sacrosancta Tridentina Synodo satis consultum fuisse videatur Parochialium Ecclesiarum regimini, in his Decretis, quae de residentia, et de eorum examine, qui ad easdem Ecclesias promovendi sunt, edita fuerunt; tamen, ne Superiorum negligentia, magno cum animarum periculo Presbyteros Parochiales, qui vere Pastores sunt, ab Ecclesiis sibi commissis abesse contingat, statuit haec sancta Synodus, quoscumque Ordinarios debere, eos omnes, qui Beneficium aliquod Ecclesiasticum obtinet, cui animarum cura incumbit, si absentes sint, per Edictum vocare; ut intra diem ab eisdem praeficiendum ad Ecclesias sibi commissas accedant,, in eisque resideant, nec ab earum ministerio discedere ausint, nisi praemissa

dentibus, que es el c. aquí citado, y véase la pena allí puesta a los que hacen lo contrario, sc., *qui acceptat amittat et, qui dederit, largiendi potestate privetur.*

El segundo c. [218] habetur *de electione,* lib. 6 [219].

El tercero c. [g] habetur *de praebendis* [220], donde se determina lo mismo que en este c. [h], [F. 50v] y manda que en los concilios provinciales se haga diligente inquisición, *ita ut, qui post primam et secundam correctionem fuerit repertus culpabilis, a beneficiis conferendis per ipsum Concilium suspendatur, instituta in eodem concilio persona provida et honesta, qui suspensi suppleat deffectum.* Y, así, se sigue de lo dicho que pueden los obispos irritar las colaciones hechas en indignos.

De la cual facultad sería bien que se aprovechasen para contra algunos canónigos y racioneros, que a veces son electos muy indignamente en algunas iglesias. Y adviértase que agora estos beneficios requieren mayor habilidad pues, como abajo habemos de decir, han de ser, a lo menos, de orden sacro; y, así, piden [i] que tengan toda aquella habilidad que el Concilio nuestro pide en la ses. 24, c. 2 [221] y 13 [222]. Y pues se manda, en el c. *grave nimis* [223] ya citado, y en este c. renovado, y en el concilio provincial, se tenga cuenta contra estas provisiones, debía tenerse muy grande para castigarlo y remediarlo.

g *N.* tercero
h *N.* este
i *N.* pide

licentia, alioqui iuxta eiusdem Synodi Decretum, non alias obtinenda, sub comminatione sequestrationis fructuum, et privatione Beneficii, si intra id tempus ad residendum non venerint, aut iustas excusationes non allegaverint, et probaverint, quae eos a residentia personali excusare possint". (*Act. 2, c. 24, n. 51.* AGUIRRE, 5, 399).

217. C. 3, X, *de clericis non residentibus,* III, 4.

218. "Nemo, quacumque etiam dignitate, gradu, aut praeminentia praefulgens, plures Metropolitanas, seu cathedrales Ecclesias, in titulum, sive commendam, aut alio quovis nomine, contra sacrorum Canonum instituta recipere, et simul retinere praesumat: cum valde felix sit ille censendus, cui unam Ecclesiam bene, ac fructuose, et cum animarum sibi commissarum salute, regere contigerit. Qui autem plures ecclesias contra praesentis decreti tenorem nunc detinent, una, quam maluerint, retenta, reliquas infra sex menses, si ad liberam Sedis Apostolicae dispositionem pertineant; alias infra annum dimittere teneantur: aloquin ecclesiae ipsae, ultimo obtenta dumtaxat excepta, eo ipso vacare censeantur". *Con. Trid., ses. 7, c. 2 de reform.*

219. C. 15, *de electione et electi potestate,* I, 6, in V.º

220. C. 29, X, *de praebendis et dignitatibus,* III, 5.

221. Véase la nota 78.

222. Conc. Trid., ses. 24, c. 13 de reform.

223. C. 29, X, *de praebendis et dignitatibus,* III, 5.

Caput quartum [224].

Para este c. se vea el c. en él citado, *habetur enim de praebendis et dignitatibus* [225]; porque es digno de haberse renovado en nuestro Concilio. Y así es justísimo se ejecute la pena en los transgresores, así beneficiados como aquellos *ad quos spectat* [F. 51] *beneficia conferre,* si *fuerint negligentes;* la cual pena pone, y muy justa, el mismo canon de multa.

Caput quintum [226].

Véase el canon aquí citado que comienza, *ordinarii, de officio ordinarii, in 6* [227], y el 17 de la ses. 24 [228], y el 3 de la ses. 22 [229], donde se dice lo que se ha de hacer cuando el curado es anejo a alguna [j] prebenda o dignidad.

j *S.* ajeno alguna

224. "Quicumque de caetero plura curata, aut alias incompatibilia benefica ecclesiastica, sive per viam unionis ad vitam, seu commendae perpetuae, aut alio quocumque nomine et titulo, contra formam sacrorum canonum, et praesertim constitutionis Innocentii III, quae incipit, De multa, recipere, ac simul retinere praesumpserit; beneficiis ipsis, iuxta ipsius constitutionis dispositionem, ipso iure, etiam praesentis canonis vigore, privatus existat". *Conc. Trid., ses. 7, c. 4 de reform.*

225. C. 19, X, *de praebendis et dignitatibus,* III, 5.

226. "Ordinarii locorum quoscumque plura curata, aut alias incompatibilia beneficia ecclesiastica obtinentes, dispensationes suas exhibere districte compellant, et alias procedant iuxta constitutionem Greg. X, in generali Lugdunensi Concilio editam, quaae incipit, Ordinarii, quam eadem S. Synodus innovandam censet, et innovat: addens insuper, quod ipsi Ordinarii, etiam per idoneorum Vicariorum deputationem, et congruae portionis fructuum assignationem omnino provideant, ut animarum cura nullatenus negligatur, et beneficia ipsa debitis obsequiis minime defraudentur: appellationibus, privilegiis, exemptionibus quibuscumque, etiam cum iudicum specialium deputatione, et illorum inhibitionibus in praemissis nemini suffragantibus". *Conc. Trid., ses. 7, c. 5 de reform.*

227. C. 3, *de officio ordinarii,* I, 16, in VI.º

228. "Illi vero, qui in praesenti plures Parochiales Ecclesias, aut unam Cathedralem, et aliam Parochialem obtinent, cogantur omnino, quibuscumque dispensationibus ac unionibus ad vitam non obstantibus, una tantum Parochiali, vel sola Cathedrali retenta, alias Parochiales infra spatium sex mensium dimittere: alioquin tam Parochiales, quam beneficia omniaa, quae obtinent, ipso iure vacare censeantur, ac tanquam vacantia libere aliis idoneis conferantur; nec ipsi antea illa obtinentes, tuta conscientia, fructus post dictum tempus retineant. Optat autem sancta Synodos, ut resignantium necessitatibus commoda aliqua ratione, prout summo Pontifici videbitur, provideatur" *Conc. Trid., ses. 24, c. 17de reform.*

229. "Quod si alicui ex praedictis dignitatibus in Ecclesiis Cathedralibus vel Collegiatis de iure seu consuetudine iurisdictio, administratio, vel officium non competat, sed extra Civitatem in Dioecesi cura immineat, cui is, qui dignitatem obtinet, incumbere voluerit; tunc pro tempore, quo in curata Ecclesia residerit, ac ministraverit, tanquam praesens sit, ac divinis intersint, in ecclesiis Cathedralibus, ac Collegialibus". *Conc. Trid., ses. 22, c. 3 de reform.*

Caput sextum [230].

Donde dice que en las anexiones, que en todo *nondum habent sortitum effectum*, se haga como de las que de nuevo sucedieren, parece se ha de entender oir la parte *pro qua nondum habuere effectum*, cuando fuese anexión de los beneficios; v. gr. en el uno está ya el efecto de todo conseguido [k], aunque no en el otro; no es razón que revoque en duda la anexión en el uno como en el otro. Este decreto se declara abajo en la ses. 14 [l], c. 9 [231].

Caput septimum [232].

Para este c. se vea el c. 3 de la ses. 21 [233] y el 9 de la ses. 24 [234], particularmente la ses. 25 c. 11 [235] donde se declara bien este c.

k *N.* consecuto
l *S.* ses. 4

230. "Uniones perpetuae a quadraginta annis citra factae, examinari ab Ordinariis, tanquam a Sede Apostolica delegatis, possint: et quae per subreptionem, vel obreptionem obtentae fuerint, irritae declarentur. Illae vero, quae a dicto tempore sortitae sunt effectum, et quae deinceps ad cuiusvis instantiam fient, nisi eas ex legitimis, aut alias rationabilibus causis coram loci Ordinario, vocatis, quorum interest, verificandis, factas fuisse constiterit, per subreptionem obtentae praesumantur: ac propterea, nisi aliter a Sede Apostoica declaratum fuerit, viribus omnino careant". *Conc. Trid., ses. 7, c. 6 de reform.*

231. "Et, quia iure optimo distinctae fuerunt Dioeceses, et Parochiae, ac unicuique gregi proprii attributi Pastores, et inferiorum Ecclesiarum Rectores, qui suarum quisque ovium curam habeant, ut ordo ecclesiasticus non confundatur, aut una, et eadem Ecclesia duarum quodammodo dioecesium fiat, non sine gravi eorum incommodo, qui illi subditi fuerint, beneficia unius Dioecesis, etiamsi parochiales Ecclesiae, Vicariae perpetuae, aut simplicia beneficia, seu praestimonia, aut praestimoniales portiones fuerint, etiam ratione augendi cultum divinum, aut numerum beneficiatorum, aut alia quacumque de causa, alterius Dioecesis beneficio, aut Monasterio, seu Collegio, vel loco etiam pio perpetuo non uniantur, decretum huius S. Synodi super huiusmodi unionibus in hoc declarando". *Conc. Trid., ses. 14, c. 9 de reform.*

232. "Cum beneficia ad divinum cultum, atque Ecclesiastica munia obeunda sint constituta, ne qua in parte minuatur divinus cultus, sed ei debitum omnibus in rebus obsequium praestetur, statuit S. Synodus in Ecclesiis tam Cathedralibus, quam Collegiatis, in quibus nullae sunt distributiones quotidianae, vel ita tenues, ut verisimiliter negligantur, tertiam partem fructuum, et quorumcumque proventuum, et obventionem tam dignitatum, quam Canonicatum, personatum, portionum, et officiorum separari debere, et in distributiones quotidianas converti, quae inter dignitates obtinentes, et caeteros divinis interessentes proportionabiliter, iuxta divisionem ab Epicopo, etiam tanquam Apostolicae Sedis delegato, in ipsa prima fructuum deductione faciendam dividantur: salvis tamen consuetudinibus earum Ecclesiarum, in quibus non residentes, seu non servientes, nihil vel minus tertia parte percipiunt; non obstantibus exemptionibus, ac aliis consuetudinibus etiam immemorabilibus, et appellationibus quibuscumque; crescenteque non servientium contumacia, liceat contra eos procedere iuxta iuris ac sacrorum Canonum dispositionem". *Conc. Trid., ses. 21, c. 3. de reform.*

Podríase dudar, si los religiosos que tienen los tales beneficios quieren servir ellos enviando uno de sus religiosos, si podría el perlado no admitirlo y poner quien sirva de su mano, y así que parece que no podría el obispo prohibirlo [m]. Empero este c. habla [F. 51v] generalmente, y sin excepción alguna manda él ponga vicarios aunque sean perpetuos.

Y no debe esto parecer muy recio o áspero negocio, porque en derecho se tiene mucho miramiento *ne detur religiosis materia vagandi,* y así, es mayor privilegio que tengan frailes beneficio curado, que puedan servir por uno de sus frailes, que no tenerlo con que puedan proveer por vicario secular, como se colige del c. *cum singula, de praebendis in 6* [236].

Y, así, parece que el c. de nuestro Concilio no les quiso conceder que ellos pusiesen alguno de sus frailes, sino que el obispo ponga el vicario que se pareciera. Y, si dijeren que tienen privi-

m *N.* prohibirlos

233. "Beneficia Ecclesiastica curata, quae Cathedralibus, Collegiatis, seu aliis Ecclesiis, vel monasteriis, beneficiis, seu collegiis, aut piis locis quibuscumque perpetuo unita, et annexa reperiuntur, ab Ordinariis locorum annis singulis visitentur: qui sollicite providere procurent, ut per idoneos Vicarios etiam perpetuos, nisi ipsis Ordinariis, pro bono Ecclesiarum regimine, aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiae partis fructuum, aut maiori, vel minori, arbitrio ipsorum Ordinariorum, portione, etiam super certa re assignanda, ibidem deputandos, animarum cura laudabiliter exerceatur: appellationibus, privilegiis, exemptionibus, etiam cum iudicum deputatione, et illorum inhibitionibus quibuscumque in praemissis minime suffragantibus". *Conc. Trid., ses. 7, c. 7 de reform.*

234. "Quae alias sub fel. rec. Paulo III, et nuper sub Beatissimo Domino nostro Pio IV, in hoc eodem Concilio de adhibenda ab Ordinariis diligentia in beneficiorum etiam exemptorum visitatione constituta sunt, eadem etiam in iis Ecclesiis saecularibus observentur, quae in nullius Dioecesi esse dicuntur; ut ab Episcopo, cuius Cathedralis Ecclesia est proximior, si id constet, alioquin ab eo, qui semel in Concilio Provinciali a Praelato loci illius electus fuerit, tanquam Sedis Apostolicae delegato, visitentur; non obstantibus privilegiis, et consuetudinibus quibuscumque, etiam immemorabilibus". *Conc. Trid., ses. 24, c. 9 de reform.*

235. "In Monasteriis, seu domibus virorum, seu mulierum, quibus imminet animarum cura personarum saecularium, praeter eas, quae sunt de illorum Monasteriorum, seu locorum familia, personae tam regulares, quam saeculares huiusmodi curam exercentes, subsint immediate in iis,, quae ad dictam curam, et Sacramentorum administrationem pertinent, iurisdictioni, visitationi, et correctioni Episcopi, in cuius Diocesi sunt sita; nec ibi aliqui, etiam ad nutum amovibiles, deputentur, nisi de eiusdem consensu, ac praevio examine, per eum, aut eius Vicarium faciendo, excepto Monasterio Cluniacensi cum suis limitibus, et exceptis etiam Monasteriis, seu locis, in quibus Abbates Generales, aut Capitula Ordinum sedem ordinariam principalem habent, atque aliis Monasteriis, seu domibus, in quibus Abbates, aut alii Regularium Superiores iurisdictionem Episcopalem, et temporalem in Parochos, et Parochianos exercent; salvo tamen eorum Episcoporum iure, qui maiorem in praedicta loca, vel personas iurisdictionem exercent". *Conc. Trid., ses. 25, c. 9 de reform.*

236. C. 32, *de praebendis et dignitatibus,* III, 4, in VI.°

legio para servir por uno de sus frailes, puédese decir que los privilegios todos, que hacen contra lo decretado en este nuestro Concilio, están abrogados por el propio motu que vino los días pasados de nuestro Santo Padre. Mírese, porque entiendo que hace mucho al propósito.

Caput nonum [237] et decimum [238].

Del nono basta ver el c. 2 de [la] ses. 23 [239] donde se declara.

El décimo parece bien dificultoso, y así conviene mirar mucho cual sea la germana inteligencia; porque algunos piensan ser que todo el que tuviere beneficio pueda ordenarse en la sede vacante con reverendas del Capítulo, y otro no. [F. 52] A otros parece [n] que quiere decir que sólo a aquel, al cual por razón del beneficio que tiene o de derecho le viene, es necesario ordenarse luego; v. gr. el que tiene beneficio curado, por el cual está obligado a ser ordenado dentro de tanto tiempo, obtiene otro beneficio por cuya causa le está mandado se ordene dentro de tanto tiempo, el cual se le cumple en la Sede vacante; también si *iure aliquo,* le viene algún beneficio para el cual es necesario recibir algún orden. Mas el que es beneficiado, de manera que se pueda pasar el tiempo de la Sede vacante sin ordenarse, parece que no lo podrá hacer por este canon, pues no está *arctatus* por el beneficio a recibir órdenes entonces.

Adviértase que en las Sedes vacantes, en fraude de este c., se

---

n *N.* les parece

---

237. "Ad maiores Ecclesias promoti munus consecrationis infra tempus a iure statutum suscipiant, et prorogationes ultra sex menses concessae nulli suffragentur". *Conc. Trid., ses. 7, c. 9 de reform.*

238. "Non liceat Capitulis Ecclesiarum, Sede vacante, infra annum a die vacationis, ordinandi licentiam, aut litteras dimissorias, seu reverendas, ut aliqui vocant, tam ex iuris communis dispositione, quam etiam cuiusvis privilegii, aut consuetudinis vigore, alicui, qui beneficii Ecclesistici recepti, sive recipiendi occasione arctatus non fuerit, concedere; si secus fiat, Capitulum contraveniens Ecclesiastico subiaceat interdicto; et sic Ordinati, si in minoribus Ordinibus constituti fuerint, nullo privilegio clericali praesertim in criminalibus, gaudeant: in maioribus vero, ab executione Ordinum, ad beneplacitum futuri Praelati, sint ipso iure suspensi". *Conc. Trid., ses. 7, c. 10 de reform.*

239. "Ecclesiis Cathedralibus, seu superioribus, quocumque nomine, ac titulo praefecti, etiamsi S. Rom. Eccles. Cardinales sint, si munus consecrationis intra totidem menses postea id facere neglexerint, Ecclesiis ipso iure sint privati. Consecratio vero, si extra Curiam Romanam fiat, in Ecclesia, ad quam promoti fuerint, aut in Provincia, si commode fieri poterit, celebretur". *Conc. Trid., ses. 23, c. 2 de reform.*

suelen instituir capellanías para con este título ordenarse antes que vengan los obispos. Conviene remediarse cómo por este desaguadero no se frustre este decreto.

Caput decimum tertium [240].

Para el c. 13, se vea el c. 13 de la ses. 14 [241] y el c. 9 de la ses. 23 [242], donde se trata y declara la materia.

Caput [ñ] decimum quartum [243].

La constitución de Inocencio, aquí citada, habet. *de privilegiis in 6 c.* E [244]. Y lo que aquí hay que notar es que parece justísima cosa [o] y de [F. 52v] utilísimo gobierno que, lo que se manda en la ses. 25 [p], c. 10 [245] de elegir en el sínodo personas para

ñ *Este título falta en S.*
o *N.* justísima
p *S.* ses. 24

240. "Praesentati, seu electi, vel nominati a quibusvis Ecclesiasticis personis, etiam Sedis Apostolicae Nunciis, ad quaevis Ecclesiastica beneficia, non instituantur, nec confirmentur, neque admittantur, etiam pretextu cuiusvis privilegii, seu consuetudinis, etiam ab immemorabili tempore praescriptae, nisi fuerint prius a locorum Ordinariis examinati, et idonei reperti. Et nullus appellationis remedio se tueri possit, quominus examen subire teneatur: praesentatis tamen electis, seu nominatis ab universitatibus, seu collegiis generalium Studiorum exceptis". *Conc. Trid., ses. 7, c. 13 de reform.*

241. "Non liceat praeterea patrono cuiusvis privilegii praetextu aliquem ad beneficia sui iuris patronatus, nisi Episcopo loci Ordinario, ad quem provisio, seu institutio ipsius beneficii, cessante privilegio, iure pertineret, quoquo modo praesentare; alias praesentatio, ac institutio, forsan secutae, nullae sint, et esse intelligantur". *Conc. Trid., ses. 15, c. 13 de reform.*

242. "Episcopus familiarem suum non subditum ordinare non possit, nisi per triennium secum fuerit commoratus; et beneficium, quacumque fraude cessante, statim re ipsa illi conferat, consuetudine quacumque, etiam immemorabili, in contrarium non obstante". *Conc. Trid., ses. 23, c. 9 de reform.*

243. "In exemptorum causis Constitutio Innocentii III, quae incipit Volentes, in generali Concilio Lugdunensi edita, servetur, quam eadem sacrosancta Synodus innovandam censuit, et innovat; addendo insuper, quod in civilibus causis mercedum, et miserabilium personarum Clerici saeculares, aut regulares extra Monasterium degentes, quomodolibet exempti, etiam si certum Iudicem a Sede Apostolica deputatum in partibus habeant; in aliis vero, si ipsum Iudicem non habuerint, coram locorum Ordinariis, tanquam in hoc ab ipsa Sede delegatis, conveniri, et iure medio ad solvendum debitum cogi, et compelli possint: privilegiis, exemptionibus, Conservatorum deputationibus, et eorum inhibitionibus adversus praemissa nequaquam valituris". *Conc. Trid., ses. 7, c. 14 de reform.*

244. C. 1, X, *de privilegiis*, V, 7.

245. "Quoniam ob malitiosam petentium suggestionem, et quandoque ob locorum longinquitatem, personarum notitia, quibus causae maandantur, usque adeo haberi non

que ellas y no otras puedan ser elegidas en jueces conservadores, se observase lo mismo con todos los exentos seculares o religiosos *degentes* en claustro o fuera del en todos los casos, *etiam in quibus ipsi habent potestatem signandi iudices*. Porque es mucha más razón que los tales no puedan elegir sino las personas señaladas para jueces, que no los demás seculares de quien habla el canon.

Porque los tales exentos, como eligen el juez de asiento y, como dicen, para la vida toda, elígenlos a su gusto y tienen más tiempo de los sobornar y tenerlos de su mano, lo cual falta con quien lo ha de elegir para un negocio solo que se le ofrece. Y, pues es más peligroso elegir la parte el juez por toda la vida que no que lo [q] elija para un negocio; y, pues se remedió lo menos, que se remedie lo más, el remedio desto es que los obispos envíen al Papa, o le informen desto, para que así lo haga.

Y adviértase que antiguamente tenían mucha diligencia los obispos, y por cada caso que se ofreciese enviaban a consultar al Papa e informarlo de negocios, como vemos llenos los decretos desto, y así proveíase a los inconvenientes. Agora, por no tener un poco de cuidado, piérdese mucho [F. 53] desto; y como los religiosos no duermen ni tienen descuido en sus cosas, sacan las exenciones sin tener quien les vaya a la mano.

Convendrá, pues, que cada provincia, si no fuere de muchos sufragáneos, dos juntas, tuviesen en la Curia Romana un procurador, persona tal de quien se pudiera fiar, el cual salariasen, porque repartida la costa entre tantos sería poco lo que a cada uno cupiese; y el metropolitano como más principal y más rico que pague más. El cual factor les informase de todo lo que allá en la Curia pasa y se ordena, y a quien enviasen sus negocios y los solicitase.

El cual también, cada año, si en la Bula de la Cena se innovase [r] algo, lo enviase; porque, como suele [s] variar, hay alguna confusión, a veces, de si este o aquel caso está en la Cena reservado; y, finalmente, todo lo expediente al buen gobierno diese aviso, y los prelados tuviesen cuidado, para el bien de las ánimas, mirar todo lo expediente y escribirlo al Papa. La persona que

q *S.* no lo
r *S.* moviese
s *N.* se suele

hubiese de ser este solicitador, había de ser persona entera y de mucha confianza, suficiencia y virtud [t] y celo cristiano.

Caput decimum quintum [246].

La clementina aquí citada habetur *de religiosis domibus* [247], y júntese con este c. el 8 [248] y 9 de la ses. 22 [249], y el c. 8 de la ses, 25 [250], y obsérvese lo [F. 53v] en ellos mandado.

---

t *N*. confianza y virtud

---

potest; hincque interdum iudicibus non undequaque idoneis causae in partibus delegantur: statuit sancta Synodus, in singulis Conciliis Provincialibus, aut Dioecesanis, aliquot personas, quae qualitates habeant, iuxta Constitutionem Bonifacii VIII, quae incipit, Statutum, et alioquin ad id aptas designari, ut praeter Ordinarios locorum, iis etiam posthac causae ecclesiasticae, ac spirituales, et ad forum ecclesiasticum pertinentes in partibus delegandae committantur; et, si aliquem interim ex designatis mori contigerit, substituat Ordinarius loci cum consilio Capituli alium in eius locum usque ad futuram Provincialem, aut Dioecesanam Synodum; ita ut habeat quaeque Dioecesis quatuor saltem aut etiam plures probatas personas, ac, ut supra, qualificatas, quibus huiusmodi causae a quolibet Legato vel Nuntio, atque etiam a Sede Apostolica committantur; alioquin post designationem factam, quam statim Episcopi ad Summ. Rom. Pontificem transmittant, delegationes quaecumque aliorum iudicum aliis, quam his factae, subreptitiae censeantur. Admonet dehinc sancta Synodus, tam Ordinarios, quam alios quoscumque iudices, ut terminandis causis, quanta fieri poterit brevitate, studeant, ac litigatorum artibus, seu in litis contestatine, seu alia parte iudicii differenda, modis omnibus, aut termini praefixione, aut competenti alia ratione occurrant". *Conc. Trid., ses. 25, c. 10 de reform.*

246. "Curent Ordinarii, ut hospitalia quaecumque a suis administratoribus, quocumque illi nomine censeantur, etiam quomodolibet exemptis, fideliter, et diligenter gubernentur, forma servata Constitutionis Concilii Viennensis, quae incipit: Quia contingit, quam quidem constitutionem eadem S. Synodus innovandam duxit, et innovat, cum derogationibus in ea contentis". *Conc. Trid., ses. 7, c. 14 de reform.*

247. C. un., *de religiosis domibus*, III, 9, in Extravag. com.

248. "Episcopi, etiam tanquam Sedis Apostolicae delegati, in casibus a iure concessis, omnium piarum dispositionum tam in ultima voluntate, quam inter vivos, sint executores: et habeant ius visitandi hospitalia, Collegia quaecumque, ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas, sive quocumque alio nomine vocant; non tamen quae sub Regum immediata protectione sunt, sine eorum licentia: eleemosynas Montis Pietatis, sive charitatis, et pia loca omnia, quomodocumque nuncupentur, etiamsi praedictorum locorum cura ad laicos pertineat, atque eadem pia loca exemptionis privilegio sint munita; ac omnia, quae ad Dei cultum, aut animarum salutem, seu pauperes sustentandos instituta sunt, ipsi ex officio suo, iuxta sacrorum Canonum statuta, cognoscant, et exequantur; non obstantibus quacumque consuetudine, etiam immemorabili, privilegio, aut statuto". *Conc. Trid., ses. 22, c. 9 de reform.*

249. "Administratores tam ecclesiastici, quam laici fabricae cuiusvis Ecclesiae, etiam Cathedralis, Hospitalis, Confraternitatis, Eleemosynae, Montis Pietatis, et quorumcumque piorum locorum, singulis annis teneantur reddere rationem administrationis Ordinario, consuetudinibus, et privilegiis quibuscumque in contrarium sublatis; nisi secus forte in institutione, et ordinatione talis Ecclesiae, seu fabricae expresse cautum esset. Quod si ex consuetudine, aut privilegio, aut ex Constitutione aliqua loci, aliis ad id deputatis ratio reddenda esset, tunc cum iis adhibeatur etiam Ordinarius, et aliter factae liberationes dictis administratoribus minime suffragentur". *Conc. Trid., ses. 22, c. 9 de reform.*

250. "Admonet Sancta Synodus quoscumque ecclesiastica beneficia saecularia, seu

Mírese también que en las ciudades suele haber mucha copia de hospitales inutilísimos, donde ni se curan enfermos ni reciben pobres. Solamente sirven de posada para una o dos viejas que allí viven, y ser vocación de alguna cofradía que allí se allegan.

Y, si se juntasen las rentillas que tienen estos hospitales y se vendiesen las casas así inútiles, se haría de todo ello grande suma para se poder hacer renta suficiente con que puedan sustentarse dos o tres de los más principales hospitales dellos, en los cuales se curasen pobres en grande abundancia y con mucha suficiencia. Y las cofradías destos hospitales se podrían aplicar a las parroquias en que caen los dichos hospitales.

Y véase la facultad que el Concilio da a los obispos en los hospitales [251], y si, conforme a ella, pueden hacer aquesta conmutación, pues que es *in melius*, ejecútenla. Y, cuando esto no pudiesen por sí mismos, debíase hablar al Rey para que, informado

---

regularia obtinentes ut hospitalitatis officium, a sanctis Patribus frequentes commendatum, quantum per eorum proventus licebit, prompte, benigneque exercere assuescant; memores, eos, qui hospitalitatem amant, Christum in hospitibus recipere. Illis vero, qui hospitalia vulgo nuncupata, seu alia pia loca ad peregrinorum, infirmorum, senum, pauperumve usum praecipue instituta, in commendam, administrationem, aut quemcumque titulum, aut etiam Ecclesiis suis unita, obtinent; vel si Ecclesiae Parochiales hospitalibus forte unitae, aut in hospitalia erectae, earumque patronis in administrationem concessae sint; praecipit omnino, ut impositum illis onus, officiumve administrent, atque hospitalitatem, quam debent, ex fructibus ad id deputatis actu exerceant, iuxta Constitutionem Concilii Viennesis, alias in hac eadem Synodo sub felic. record. Paulo III, innovatam, quae incipit, Quia contingit. Quod si hospitalia haec ad certum peregrinorum, aut infirmorum, aut aliarum personarum genus suscipiendum fuerint instituta; nec in loco, ubi sunt dicta hospitalia, similes personae, aut perpaucae reperiantur; mandat adhuc, ut fructus illorum in alium pium usum, qui eorum institutioni proximior sit, ac pro loco, et tempore utilior, convertantur, prout Ordinario cum duobus de Capitulo, qui rerum usu peritiores sint, per ipsum deligendis, magis expedire visum fuerit: nisi aliter forte, etiam in hunc eventum, in eorum fundatione, aut institutione fuerit expressum: quo casu, quod ordinatum fuit, observari curet Episcopus; aut, si id non possit, ipse, prout supra, utiliter provideat. Itaque si praedicti omnes, et singuli, cuiuscumque ordinis, et religionis, et dignitatis, etiamsi laici fuerint, qui administrationem hospitalium habent, non tamen regularibus subiecti, ubi viget regularis observantia, ab Ordinario moniti hospitalitatis munus, adhibitis omnibus, ad quae tenentur, necessariis, re ipsa obire cessaverint, non solum per ecclesiasticas censuras, et alia iuris remedia ad id compelli possint; sed etiam hospitalis ipsius administratione, curave perpetuo privari possint, aliique eorum loco ab iis, ad quos spectabit, substituantur. Et praedicti nihilominus etiam ad fructuum restitutionem, quos contra ipsorum hospitalium institutionem perceperunt, quae nulla ei remissione, aut compositione indulgeatur, in foro conscientiae teneantur; nec administratio, seu gubernatio huiusmodi locorum uni, et eidem personae ultra triennium deinceps committatur, nisi aliter in fundatione cautum reperiatur, non obstante, quod ad omnia supradicta, quacumque unione, exemptione, et consuetudine in contrarium, etiam immemorabili, seu privilegiis, aut indultis quibuscumque". *Conc. Trid., ses. 25, c. 8 de reform.*

251. Véase la nota 194.

del gran provecho que desto se seguía, diese su *consensu*. El cual habido, envíen a Su Santidad por facultad para hacer una tan utilísima conmutación.

Téngase gran cuenta en los hospitales con los pobres, así pasajeros como con los que de asiento se curan, para mirar por su vida y doctrinar sus almas, y haya algunas personas de aprobada vida y entera prudencia que se encarguen de este ministerio. [F. 54] Y será fácil de hallarse tales, porque hay muchos que desean emplearse, en servicio del Señor, en semejantes obras, y con buscarlos los obispos y favorecerlos se hallarán fácilmente.

Y, cuando fuese necesario, es justo se aplicase alguna capellanía o alguna renta otra para quien tomase a cargo este negocio tan de veras, que el mendigar y andar en los hospitales o curarse en ellos no solo no fuese causa de distracción y perdición, mas lo fuese grande de reformar sus almas, por el cuidado, no de burla o de [u] cumplimento sino de verdad y caridad cordial. que tuviese [v] de proveer las necesidades de los pobres temporales y espirituales, procurando que se confiesen y comulguen muchas veces, y que se les enseñe la doctrina cristiana, y examinar las mujeres que llevan si son suyas o ajenas, y en ver si tienen verdadera necesidad o son burladores o ladrones, y en otras cosas convenientes mucho al buen gobierno de la república no solo cristiana mas civil y humana.

Sesión 13. Del Santísimo Sacramento del Altar.

En esta ses., donde se trata del Santísimo Sacramento del Altar, es justo, no solo ordenar que en todos los obispados y parroquias del [x] sea amonestado [y] y exhorte con vigilantísimo cuidado la frecuencia del, pues se sabe el grandísimo provecho que se sigue a las almas de lo frecuentar y lo mucho que los santos en esto insistieron; más también es cosa justísima y debida se procuren los debidos medios para [F. 54v] su mayor veneración y reverencia.

Para lo cual [z], sería cosa conveniente hubiese en cada pueblo

u *N.* o
v *N.* se tuviese
x *N.* dellos
y *N.* se amonesta
z *S.* Lo cual

una cofradía en que profesasen acompañarle los cofrades todos con su cera, cuando saliese a los enfermos. Y porque siempre hay cofradías del Sacramento, para fin de que haya cera y algunas procesiones, se les mande esta constitución donde no la hubiese: que todas las veces que saliese le acompañen los cofrades con su cera, si no estuviesen con justo impedimento impedidos; y tengan todos los cofrades por constitución de comulgar, a lo menos, las tres Pascuas y día de Corpus Christi, o dentro de su octava; a la cual cofradía se le debe dar el mejor lugar en las procesiones, y el favor e indulgencias que los obispos pudiesen darle, para con esto animar a que haya muchos cofrades y vaya adelante una tan santa cofradía.

Deben dar los cofrades, cada año, alguna limosna para cera aunque debe ser poco lo que den. Porque si dan mucho no sea ocasión de no querer entrar en ella; porque en esta cofradía lo que se pretende es el acompañamiento y reverencia tan debido al venerando Sacramento del Altar.

Para este mismo fin de la veneración del Sacramento, se ordene que los clérigos de las parroquias, puestas sus sobrepellices, lleven las varas y guión del Sacramento. Y, cuando los obispos no pudieren acabar con ellos esto por ruegos, o regalo, o rigor, se les [F. 55] aplique alguna limosna para este ministerio, como se hace en algunas partes.

Parece cosa conveniente que en el Concilio se mande que, fuera de la procesión general del día de Corpus Christi, ninguna otra se consintiese en parroquia o monasterio que fuese fuera de la Iglesia. Y en la general, ya dicha, se procure todo lo posible evitar los males y pecados que suele haber en ella, para lo cual servirá que los obispos manden no parar [a] el Sacramento en las calles para representaciones, ni otras cosas, sin necesidad. Y que se encargue a las justicias traigan grande aviso en la gente, para que no haya cosas indecentes, antes procuren vayan todos con el orden y reverencia y devoción posible.

Y deben ser examinadas todas las representaciones, coplas y canciones que han de salir en aquel día, para que todas sean tales que pongan devoción y no haya cosa indecente a semejante fiesta, antes sean conformes a las cosas que en la clementina única [b]

a *N.* pare
b *N.* una

de reliquiis et veneratione sanctorum [c] se nos manda que sean las cosas que [d] se han de tratar en aquel día; porque quiere que sean tales que no sean causa *ut simus cum gaudio lacrimantes et cum lacrimis gaudentes* [252].

Sin lo ya dicho, conviene que manden los obispos se guarde en las iglesias lo que en esta clementina está mandado y antes lo mandó Urbano papa, como allí se dice, sc., que dende el domingo de la Trinidad amonesten [F. 55v] al pueblo cómo se han de disponer para celebrar aquella fiesta, como [se] dice en el § *ideoque* de la dicha clementina [253].

Clementina es, por cierto, digna que se leyese en las iglesias toda aquella octava por lecciones de los maitines della, y que al pueblo todo se le declarase. Y conviene que la buena costumbre, que hay en algunas iglesias, de que se prediquen sermones desta santa fiesta cada día de la octava della, se derive a todas las iglesias a donde hubiere posibilidad de predicar que lo haga [e]. Porque, atento que es cosa necesaria enseñar al pueblo cómo ha de creer este misterio y cómo se debe aparejar para recibirlo y, por otra parte, en todo el año no se habla del si no es algo el Jueves Santo, parece cosa conveniente y necesaria que se hagan los sermones dichos.

Y, si pareciese que sería esta mucha carga, que cierto no lo es al que tiene amor a un Señor que tan de veras ama a nuestras almas, se podría ordenar que la cofradía sobredicha deste Santo Sacramento tuviese ordenación de que, cada primer jueves

---

c *N.* Sanctorum, § haec communio
d *N.* las que
e *No está completo el sentido de la frase.*

---

252. C. un., *de reliquiis et veneratione sanctorum*, V, 9, in Clem.

253. Lo mismo escribe en el tratado décimo tercio del Santísimo Sacramento de la Eucaristía: "No es invención de mi cabeza, sino ordenación del Espíritu del Señor, que en el Concilio de Viena mandó que los obispos, por sí o por los ministros de la Iglesia, avisasen al pueblo el domingo de la Santísima Trinidad, que se aparejasen para el quinto día con oraciones, confesiones y limosnas y buenas obras, para dignamente celebrar esta fiesta, recibiendo al Señor y reverenciándole en la procesión". (Véasé J. FERNÁNDEZ MONTAÑA, 3, 185).

254. La idea sugerida por el Apóstol de Andalucía la vemos recogida en el decreto que sigue por los Padres toledanos: "Cum spectacula, in quibus a plebe in foro, vel circo tauri agitari solent, nulla ratione ad vota, quae religionis causa fiunt, pertinere possint... Dies enim, qui publica in venerationem, vel sacratissimi Iesu Christi Corporis, vel Divae Virginis, aut aliorum Sanctorum solemnitate sunt a Christiana plebe colendi, non hisce spectaculis, sed Divinis laudibus, praecibusque continuis, et gratiarum actionibus sunt sanctificandi". (*Act. 3, c. 26, n. 100*. AGUIRRE, 5, 406).

del mes, se celebrase al venerando Sacramento una fiesta en que hubiese sermón de la misma fiesta.

Para el mismo fin, de la veneración del Santo Sacramento, se debía mandar que en el día del Corpus Christi jamás se corriesen toros, con los cuales a mi ver pretende el demonio ser honrado el mismo día, y a veces en la misma calle, de la procesión [254].

Así en el concilio Africano, que es el cartaginense [F. 56] VII, canon 28, se dice de spectaculis: *ut die dominico, vel caeteris Sanctorum festivitatibus, minime celebrentur; nec non et illud petendum, ut spectacula theatrorum caeterorumque ludorum die dominica vel caeteris religionis christianae diebus celeberrimis, amoveantur* [255].

Y en el concilio Cartaginense IV, canon 88, se dice: *qui die solemni praetermisso solemni ecclesiae conventu ad spectacula vadit excommunicetur* [256]. Y no solamente en los concilios santos, mas [en] las leyes seculares de los emperadores, [se] advirtió que se tuviese aquesta reverencia como se puede ver en la ley última, C, de feriis [257] donde los emperadores mandaron que se tuviese tanta reverencia al día santo del domingo, que los hombres, en él *nullis occupentur voluptatibus,* ni representasen espectáculos teatrales, ni bestias fieras, so pena de perder el privilegio de la milicia y de los bienes confiscados, de quien dellos se hallare [258].

Y encarecen tanto esto, que mandaron que, si el día de su nacimiento cayese en domingo, no lo celebrasen entonces, mas lo dilatasen para otro día. Y esto, porque en la tal fiesta no se cele-

255. Mansi, IV, 489 E.
256. Mansi, III, 958 B.
257. C. 3, 12, 11.
258. El concilio de Toledo corrige estos excesos en dos de sus decretos: "Spectacula vero, ludi quicumque, et choreae, quae alioqui, praemisso examine, permittente Ordinario, non alias, in aliquot Solennitatibus, ac Processionibus agenda sint nullo modo dum Divina Officia vel celebrantur, vel dicuntur, intra Ecclesiam ipsam agi permittantur, cum haec Divina Officia perturbare soleant, et sanctitatem illam interrumpere, quam Domum Dei decere David Divino spiritu docuit.

Caveant tamen Episcopi, et eorum Vicarii, ne dum Solennitatis Divinae causa ludos aliquot, et spectacula edi publice permittere velint, ea permittant, quae vel in minimo Christianam Religionem offendere, vel spectantium animos in pravos mores quoquo modo inducere valeant, ne eo tempore, et loco, quibus est venia peccata turpiter committantur. Decernit etenim sancta Synodus, non alios ludos, non alia spectacula, permittenda ab Episcopis fore, quam quae ad pietatem spectantium animos movere, et a pravis moribus deterrere possint" (*Act. 2, c. 21, n. 40/1.* Aguirre, 5, 397).

brasen los juegos y regocijos, que en el día de su natal solían celebrarse.

Conviene a la reverencia que se debe a este Santísimo Sacramento, que no se permita que el pueblo comulgue tan tarde que sea menester irse luego a sus casas a comer, sin haber entrepuesto entre el comulgar y comida aquel tiempo que la reverencia de tan alto Sacramento requiere, y dado las gracias debidas por tan alto beneficio. Sino que sea a [F. 56v] horas que, después de haber comulgado, puedan estar en la iglesia, sin salir della, el tiempo conveniente para lo uno y para lo otro.

Y por este respecto, a mi ver, en el concilio Cesaraugustano, c. 3, dicitur: *Eucharistiae gratiam si quis probatur accepetam non comsumpsisset in Ecclesia, anathema sit in perpetuum et ab omnibus episcopis dictum est placet* [259].

El remedio para esto, es quitar primero el mal ejemplo que en esto dan los sacerdotes, a los cuales ve el pueblo que, en acabando de decir Misa, apenas están dos credos hincados de [f] rodillas, y a veces con una sola dando gracias; y con este ejemplo, ¿qué harán los populares sino pensar que no es menester sino comulgar y irse a comer o a pasear, sin más mirar lo que se ha recibido, ni más dar gracias por tan grande merced?

Tengo para mí que una de las causas porque nuestro Señor permite que los herejes de nuestros tiempos negasen la presencia del Señor en este Sacramento, que fué la poca reverencia que antes le tenían; y así es de temer que, pues entre nosotros hay la misma causa, no venga el mismo castigo.

Y, así, conviene grandemente, por todo lo ya dicho, que se mande a los sacerdotes que, después de haber celebrado, se estén dando gracias en la iglesia hincadas las rodillas, y con mucha reverencia, tiempo conveniente. Y los que no tuvieren talento de oración mental, lo cual es harto de llorar que haya [g] sacer [F. 37] dotes que carezcan de ella, ténganla vocal, rezando algunas oraciones de las muchas que hay instituídas para ese fin. Para que de esta manera, movido el pueblo con el buen ejemplo de los sacerdotes, y por otra parte, teniéndose cuidado que los curas y

---

f *N.* credos de
g *N.* hayan

---

259. Hardouin, I, 806 A.

predicadores les enseñen el cómo han de dar gracias al Señor después de haber comulgado y cómo se han de disponer antes de lo recibir, se remediará esta irreverencia.

Y los sacerdotes sean avisados e industriados a se disponer, antes del celebrar, con tener un rato de oración mental o vocal y con desocuparse, antes de decir Misa, de cualesquiera pláticas y negocios no necesarios, ocupándose solamente en adornar algo el aposento de su alma para recibir a su Señor; pues gastamos uno y muchos ratos en adornar los aposentos materiales para recibir un huésped de la tierra.

A la misma reverencia pertenece que los que van a comulgar vayan con hábito honesto, y no como gente que va a fiestas seculares y profanas, para lo cual hace lo que se mandó en el canon 101 de la VI Sínodo general [260], que por ser largo no refiero. Y en el concilio Antisidorense, c. 42, se dice: *unaquaeque mulier quando communicat habeat dominicalem suum,* que a mi ver era alguna ropa que les honestaba y ponía reverencia para recibir el Sacramento santo, como [F. 57v] agora al sacerdote la sobrepelliz [h] y estola. *Quod si quae non habuerit, usque ad alium diem dominicum non communicet.* Y acuérdome muy bien que S. Clemente, en las Constituciones Apostólicas, refiere cómo se mandaba a las mujeres que fuesen a comulgar cubiertas las cabezas por la honestidad y reverencia.

Veo que Rebeca, cuando viniendo de su tierra supo que el que estaba en el campo era Isaac, se apeó del camello y se cubrió la ropa [261]. Justo es, pues, que, yendo a tratar con el verdadero Isaac, vamos con humildad, que es el abajar del camello, y con mucha honestidad, que es el cubrir con la ropa [i]. No es razón que vamos a visitar a nuestro Rey, el cual está vestido para nuestro bien con paupérrimo y humillimo ropaje, cuales son los accidentes, yendo nosotros muy profanos.

En nuestra España hay una mala costumbre, y es que no dan el Sacramento del Altar a los que han de ajusticiar con muerte. ¡Cosa digna de mucha reprensión que al tiempo de mayor necesi-

h *N.* sacerdote sobrepelliz
i *N.* cubrir la capa

260. Mansi, XI, 986 E.
261. Gen. 24, 65.

dad le quiten al cristiano su remedio y fortaleza! Van los pobres a un camino tan dificultoso, y por medio tan trabajoso como es ser atormentados hasta morir en los tormentos, y niéganles el viático en un tal camino y lo que les ha de dar fortaleza para llevar con paciencia su tormento. No es esto caridad, sino crueldad y falta de verdadero conocimiento [j]. Los obispos, como padres de [k] almas, remedian cómo se les dé un tal Sacra [F. 58] mento; y véase, para esto, la clementina primera, *de poenitentiis et remissionibus* [262] y la glosa allí, y Inocencio de Imola y Inocencio de Ravena en particular tratado.

Allende de favorecer los obispos la frecuencia deste Sacramento [263], lo cual debían de hacer aun concediendo indulgencias a los que lo frecuentasen, deben advertir con mucha diligencia no predique alguno en sus obispados contra esta frecuencia, pues es doctrina indigna de sufrirse, y dignos de castigo los que la predican; y, así, debían ellos castigarlos para su escarmiento y edificación del pueblo [264].

Deben también mandar que en todas las iglesias, cuando saliese el Santísimo Sacramento a los enfermos, salga con gran reverencia, procurando que al salir y entrar se repiquen las campanas, se tañan los órganos y las campanillas, y, al salir los clérigos, salgan cantando *Pange lingua* hasta salir de la iglesia. Y

---

j *N.* verdadera de conocimiento
k *N.* destas

---

262. C. I, *de poenitentiis et remissionibus*, V. 9, in Clem.

263 Lo que pensaba Avila sobre la Comunión frecuente, puede también conocerse por lo que dejó escrito sobre el particular en sus tratados acerca de esta materia: "Mi parecer (salvo mejor juicio) es, que no habiendo legítimo impedimento, el Prelado (o en nombre del Prelado entiendo cualquiera que tiene cargo de administrar el santísimo sacramento de la Eucaristía) es obligado a darlo a su súbdito cuantas veces lo pidiere; lo uno por razón del nombre, que es sacerdote, que da cosas sagradas o Sacramentos; ¿y cuál mejor, ni tal como la Comunión? Lo segundo por razón del amor que debe tener a Dios. Si le ama, apaciente sus ovejas; ¿y qué pasto? El que el mismo Dios dice: Mi carne es verdaderamente manjar". (*Tratado 23 sobre la Comunión*. Véase J. FERNÁNDEZ MONTAÑA, 3, 429).

264. Transcribimos otro testimonio del Beato Juan de Avila sobre la Comunión frecuente: "Porque no se puede dar regla cierta que a todos convenga en esto; mire cada uno cómo le va con la frecuentación de aqueste Misterio, así haga, y principalmente con consejo de su confesor, el cual, vista la disposición del penitente, así le aconseje. ¿Mas qué diremos? Que hay hombres que sin ver la conciencia de los que se llegan a comulgar, juzgan y dicen que es malo, y lo murmuran; estos tales el oficio del diablo tienen, aborrecedores y estorbadores de las obras de Dios". (*Tratado 27, Del santísimo sacramento de la Eucaristía*. Véase J. FERNÁNDEZ MONTAÑA, 3, 479).

a la vuelta, entrando por la puerta de la iglesia, alcen la voz cantando un *Te Deum laudamus* como se hace laudablemente en Córdoba y su obispado.

Sesión 14, c. 8. De satisfactionis necessitate et eius fructu [l].

De lo que [en] este c. se dice y de lo [que] Fr. Domingo de Soto trata, in 4, dist. 20, art. 2, se colige la obligación grande que hay en los confesores a poner debidas penitencias a sus penitentes y a ellos aceptarlas. Hay en esto grande abuso en ponerlas muy leves y aun levísimas con [F. 58v] no poco daño de las almas. Y de aquí viene que, cuando los confesores doctos y prudentes ponen penitencias saludables y congruentes a los pecados, no solo se admiran los penitentes y no quieren recibirlas mas los otros confesores se ríen de los prudentes y mofan de ellos diciendo que ponen inmoderadas penitencias. Y ha venido el mal hasta predicarse en púlpitos la mofa y burla y reprender en ellos lo santamente hecho. Todo nace de la mala costumbre de poner leves penitencias, de lo cual ha nacido hacerse tan nueva la imposición de las justas.

Podríase esto remediar con mandarse juntar todos los cánones penitenciales y que todos los confesores los supiesen, pues que Celestino papa dice *non licere sacerdotibus eos ignorare*. Y S. Agustín, que no merece [m] nombre de sacerdote el que los ignora. Y, aunque esto era en tiempo que había de sentenciar por ellos, agora, empero, convendrá saberlos para dos cosas.

La primera, para que acabada la confesión diga al penitente lo que se solía poner antiguamente por sus pecados, para que así se humille y tenga en poco lo que después le pusieren, dándole a entender que lo mismo se había de poner ahora, sino que se ha tenido cuenta con [n] la flaqueza humana y, finalmente, amonestándoles estas cosas, como al que está en el artículo de la muerte le notificamos lo que se había de imponer por sus pecados, si no fuera por su imposibilidad y enfermedad.

La segunda, para que por estos cánones se rigiese el con [F. 59] fesor para ver cuándo ha de poner mayor o menor peni-

---

l *En S. faltan las palabras* "De... fructu".
m *N.* merecen
n *N.* a

tencia, teniéndolos por dechado para provecharse de ellos en debida proporción, aunque no en igualdad.

Aquí también se debe advertir lo que se mandó en un concilio toledano, como refiere bien Guillermo Parisiense, *suo libro de conciliis*, parte 3, rub. 41, que se hiciese un libro donde estuviese todo lo que al oficio de curas [ñ] pertenecía para dar a los curas. Y, pues esto anda en los manuales, fuera de lo que toca al sacramento de la penitencia que es el sacramento más frecuente y más dificultoso, se debía mandar hacer un libro en el concilio, encargándolo a alguna persona o personas que fuesen no sólo muy doctas sino muy experimentadas.

Laus Deo

ñ *N.* cura

BIBLIOGRAFÍA

I.—Historia de la Teología en el período 1500-1800.

* B. Llorca S. I. *La Inquisición española incipiente* (Gregorianum 20 [1939] 101-142; 507-534).

El P. Llorca, conocido ya por sus numerosos estudios sobre la Inquisición española, presenta en estos dos artículos el modo de proceder del Tribunal del Santo Oficio en España, acudiendo a fuentes directas, cuales son los procesos del mismo, para juzgar con esos testimonios sobre el rigor que los enemigos de la Iglesia y aun no pocos católicos han exagerado fuera de lo justo.

En el primero de los dos artículos presenta numerosos documentos del Archivo Histórico Nacional en los que aparece el método penal seguido por la Inquisición, riguroso ciertamente, pero ni desordenado ni injusto. Esto se deduce principalmente del estudio de los testimonios de los RR. PP. y de los escritores de la época, no menos que del análisis de los procesos que aún se conservan de los tribunales de Toledo, Valencia y Ciudad Real.

En el segundo el P. Llorca subraya la benevolencia y misericordia del Santo Tribunal con los penitentes, así mediante los *Edictos de gracia*, como por la facultad que se concedía a los reos y sus abogados para probar su inocencia.

R. S. de Lamadrid S. I.

---

* Con el fin de hacer de ATG un instrumento más útil para la investigación postridentina daremos en adelante resumidos en esta sección de Bibliografía los principales artículos de revistas en que se traten materias relativas al período 1500-1800.

Para que se puedan fácilmente distinguir los artículos de las obras, señalamos con un asterisco los primeros.

* Fidele de Ros. *Harphius et Laredo* (Revue d'Ascetique et de Mystique 20 [1939] 265-285).

Entre las fuentes del tratado "Subida del Monte Sión", publicado por el franciscano Bernardino de Laredo en 1535 en Sevilla, se encuentran en primera línea las obras de Enrique Herp, guardián de los Observantes de Malinas, muerto en 1477. El autor determina cuidadosamente las dependencias entre ambos escritores y llega a concluir que Herp es la clave para entender a Laredo. El resultado es de gran interés, no sólo por las dificultades que ofrece la inteligencia del asceta sevillano, sino también por definirse así un nuevo lazo de unión entre la espiritualidad flamenca y la española del s. XVI. En las últimas páginas se dan algunas sugerencias para ver el influjo de Laredo sobre diversos escritores nuestros de la misma época.

J. A. de Aldama S. I.

* S. González. *A las puertas de un Centenario. Un catálogo manuscrito de los españoles y portugueses que asistieron al Concilio de Trento* (Razón y Fe 121 [1940] 367-381).

El P. Severino González da a conocer un Catálogo manuscrito de los españoles y portugueses que asistieron al Concilio de Trento. El Catálogo está en el códice 320 (143) de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid, fol. 3-125. La fecha queda fijada en el primer tercio del s. XVIII. Contiene dos partes: un índice de nombres, repartido en las tres convocatorias del Concilio (fol. 3-7) y una especie de diccionario bio-bibliográfico (fol. 10-125), que es el principal mérito del catálogo. El P. González, que encuadra éste entre los demás ya conocidos, transcribe las listas contenidas en la primera parte.

J. A. de Aldama S. I.

V. Beltrán de Heredia, O. P. *Las corrientes de espiritualidad entre los Domínicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Biblioteca de Teólogos españoles, 7). Salamanca, 1941. En 8.°, 169 p. Ptas. 10.

El intento del autor al publicar este conjunto de datos y noticias, algunas de ellas interesantísimas, sobre ilustres hijos de Sto. Domingo, es determinar la orientación de la vida religiosa en la Provincia dominicana de España durante la primera mitad del siglo XVI.

Los títulos de los capítulos en que el P. Heredia divide su estudio indican por sí mismos el interés de su contenido: *La invasión savonaroliana.—La ultrarreforma del P. Hurtado: Espíritu y obras.—Fray Pablo de León y su campaña en pro de la reforma.—Vitoria y Erasmo.—En torno a la espiritualidad de Melchor Cano.—La tradición de Hurtado, personificada en fray Juan de la Cruz, en contacto con las nuevas modalidades de la espiritualidad.—El sector inspirado por Carranza y su reincorporación a la corriente general.*

El P. Heredia, es hoy en España uno de los más preparados, por el profundo conocimiento de las fuentes, para ensayos de los vuelos del presente. Por eso es más de lamentar que el afán de encuadrar los frutos de su investigación en el marco de determinadas tendencias pueda perjudicar a la objetividad del conjunto.

Este apriorismo, por poner algún ejemplo, hace al P. Heredia hallar coincidencias entre Erasmo y Vitoria porque este repruebe la guerra injusta o suspire por la reforma eclesiástica, como si el gran teólogo no pudiese pensar por su cuenta sin recurrir a influencias erasmianas.

Mucho menos la figura que encarnó el espíritu *católico* en la lucha contra la reforma necesitaba del espíritu erasmiano, sutilmente infiltrado en la piedad, para suprimir el coro, abreviar el oficio divino, simplificar la liturgia y reducir los ayunos y abstinencias entre sus hijos; a no ser que creamos también influídos de erasmismo a los Sumos Pontífices que aprobaron aquella manera de vida religiosa. Aunque quizás, en este último caso, no sea solamente el apriorismo científico, sino otras preocupaciones del P. Heredia, las que puedan dañar a la objetividad científica.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* G. DE GUIBERT S. I. *I tratti caratteristici della spiritualità di S. Ignazio* (La Civiltà Catolica 90 III [1939] 105-119).

Se ha querido calificar a la espiritualidad de S. Ignacio de metodística, intelectualística, voluntarista y militar. De Guibert hace ver que el método para S. Ignacio no tiene sino razón de medio subordinado al fin de hacer de nuestra parte cuanto sea necesario para asegurar el más perfecto servicio de Dios. ¡Cuánto más plegable es S. Ignacio en su método que S. Buenaventura, Raimundo Lulio y sobre todo Maulburno en su Escala meditatoria!

Es indudable que la espiritualidad de S. Ignacio ha correspondido a las

especiales necesidades del s. XVI; mas, por mucho que se quieran recargar las tintas del intelectualismo y la voluntariedad ignacianas, esto no sería sino un aspecto de la misma y no pueden cerrarse los ojos al teocentrismo fulgurante de los Ejercicios y las Constituciones del Santo Fundador.

Cuanto al calificativo de militar, si se entiende por él una espiritualidad de uniforme y música resonante, nada menos conforme con la realidad de una Orden que no tiene ni hábito especial, ni coro, ni ceremonias deslumbradoras, sino que practica la vida ordinaria de los honestos sacerdotes. Si se entiende una espiritualidad de combate y de lucha, la guerra a las pasiones en S. Ignacio es un medio para hacer al alma capaz de encontrar la voluntad divina y abrazarla para la mayor gloria y servicio de su Creador y Señor. A menos que la palabra militar se entienda en su sentido más alto y noble, de espiritualidad de servicio voluntario y desinteresado, servicio por amor, servicio apostólico por la mayor gloria de Dios, servicio en la abnegación de todo amor propio e interés personal en el seguimiento y amor de Cristo sumo Capitán y Señor.

R. S. de Lamadrid S. I.

* A. M. Fiocchi S. I. *S. Ignazio e l'educazione alla spiritualità liturgica* (La Civiltà Catolica 91 III [1940] 414-424).

Aunque el fondo de toda espiritualidad sea el dogma y la enseñanza de la Iglesia, si hablamos de espiritualidad como de escuela ascética, la ascética ignaciana debe buscarse en los Ejercicios, al menos en sus rasgos fundamentales y característicos.

En los Ejercicios y en la conducta seguida por su santo autor, se descubre, en efecto, el celo particular que S. Ignacio tuvo por hacer vivir a los fieles el espíritu de la Liturgia y el sentido íntimo de la misma. S. Ignacio tenía una alta estima de las funciones litúrgicas a las que asistía, no sólo en Monserrat y Manresa, sino en todo el tiempo de su vida; y aun en los mismos Ejercicios hace entrar los más destacados actos litúrgicos, como la Misa diaria y las Vísperas.

Este mismo espíritu se descubre de un modo especial en sus Reglas para sentir con la Iglesia, que son parte integrante de los Ejercicios. Por otra parte, los Ejercicios pretenden formar del ejercitante un miembro vital y operante del cuerpo místico de Cristo. Así aparece y se deduce del Principio y fundamento, de la consideración del Reino de Cristo y de las Dos Banderas; en esos documentos fundamentales de los Ejercicios, S. Ig-

nacio ha tenido en cuenta el carácter social del cristiano, de manera que la participación plena en la vida de la Iglesia es uno de los caracteres más visibles del libro de los Ejercicios.

En este espíritu de Ignacio bebieron Fabro, Nadal y Canisio que tanta estima hicieron de los actos litúrgicos, no solamente para su propia perfección, sino para enseñar a los fieles a aprovecharse de esos medios de santificación. Esa tradición siguieron los escritores ascéticos de la Compañía, como Stratio, Rosignoli, Arciszewki, Coleridge y Croiset por no citar sino los nombres más salientes de la ingente estadística ascética de la Compañía.

R. S. de Lamadrid S. I.

M. Quera S. I. *El Origen sobrenatural de los Ejercicios Espirituales.* Barcelona, 1941. En 16.°, 111 p. Ptas. 4.50.

En esta serena y bien documentada monografía, presentada al Congreso de Ejercicios de Barcelona conmemorativo del IV Centenario de la Compañía, insiste su autor en aquel pensamiento del P. Luis de la Palma, quien hablando de los Ejercicios de S. Ignacio escribía: "Y los mismos efectos que el día de hoy vemos y no podemos negar, prueban haber sido esta enseñanza de Dios" (*Camino espiritual,* l. 1, c. 2).

La lectura de otras obras, como la *Vita Christi,* el *Flos Sanctorum,* la *Imitación de Cristo* y el *Ejercitatorio de la Vida espiritual* de García de Cisneros, aunque hubiese podido influir de un modo secundario en el pensamiento de su autor, no debe asignarse como de influjo decisivo en la composición de los Ejercicios.

Especialmente insiste el P. Quera en rechazar la influencia singular que atribuye Dom Albareda al confesor de S. Ignacio en Monserrat Dom Chanon. La base histórica de esta afirmación descansa sobre la permanencia de S. Ignacio en Monserrat, opinión a la que se mostraron inclinados también los PP. A. Codina y P. Leturia.

El P. Quera prefiere al testimonio incierto de Polanco la afirmación de la Autobiografía ignaciana que corrobora, no sólo con la autoridad de Ribadeneira y Polanco, sino también con las deposiciones de los testigos de los procesos de Barcelona, Manresa y Monserrat, deduciendo de sus categóricas afirmaciones la insubsistencia de la hipótesis contraria.

Si, pues, el penitente de Loyola no permaneció durante varios meses en Monserrat bajo la dirección e influjo espiritual de su confesor Chanon, la influencia de éste en la composición del libro de los Ejercicios

carece de fundamento en las fuentes y queda en pie con toda su fuerza el testimonio concorde de los contemporáneos del Santo que nos presentan los Ejercicios como escritos en Manresa bajo el influjo del Espíritu Santo y recogiendo principalmente los frutos de la experiencia personal; aunque no deba excluirse la intervención secundaria de la lectura de los libros y la dirección de personas espirituales.

R. S. DE LAMADRID S. I.

S. CASTILLO HERNÁNDEZ. *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales.* Salamanca, 1941. En 16.°, 160 p.

Una nueva contribución al estudio de los autores postridentinos es siempre acogida con interés, y más aún si se trata de un figura como la de Alfonso de Castro, de personalidad propia no solamente en el campo jurídico, sino también en el exegético y en el teológico.

El fondo de esta tesis doctoral, presentada en la Universidad de Comillas, es la obligatoriedad de las leyes penales. El autor, que da muestras de conocer las obras del teólogo franciscano especialmente la *De potestate legis poenalis,* hace un estudio completo del pensamiento de Castro sobre las leyes penales. Establecido el concepto y las distintas especies de dichas leyes, pasa a estudiar el problema de su obligatoriedad.

Para Alfonso de Castro no se puede poner en duda la obligación moral de las leyes penales: en esto su doctrina es la común entre los autores, si exceptuamos a Martín de Azpilcueta, quien defiende la extraña teoría de que las leyes sancionadas por el legislador humano no pueden obligar en conciencia. Esta mentalidad de Navarro tiene una explicación adecuada si se tiene en cuenta la poca flexibilidad del célebre canonista cuando se encuentra ante un principio del derecho, que él acepta como postulado indiscutible, y que en nuestro caso es el "ne bis in idem".

Mas, aunque Navarro haya sido abandonado por todos los autores postridentinos de alguna nota, en cuanto a la no obligatoriedad de las leyes penales, no lo ha sido igualmente por lo que a la afirmación de la existencia de leyes meramente penales se refiere. El mismo Alfonso de Castro reconoce dichas leyes como también lo hicieron Vitoria, Covarrubias y Bartolomé de Medina entre otros.

Lo característico, empero, de Alfonso de Castro, y su originalidad en esta materia, consiste en el fundamento que establece para negar la obligación de las leyes puramente penales cuanto a la culpa. Mientras que los autores comúnmente recurren a la intención del legislador o a la materia

de la ley, para Castro la razón debe buscarse en la naturaleza misma del precepto penal que no es imperativo ni prohibitivo sino meramente determinativo de una sanción.

La cuestión es de interés, sobre todo en nuestros días, donde el legislador civil puede fácilmente contentarse con la sanción sin atender a la obligación en conciencia, para hacer efectivas determinadas prescripciones sociales. Si siempre y en toda clase de preceptos legales se exigiese una obligación bajo pecado, dada la multiplicación casi infinita de dichas prescripciones en los estados modernos, se impondría a la conciencia un peso intolerable.

El estudio de Castillo, en el que hay que señalar también las notas biográficas interesantes sobre el célebre jurista español y las páginas de gran valor que dedica a las ediciones de sus obras, es ciertamente de los que prestan un señalado servicio a la investigación teológico-jurídica postridentina.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* A. F. FELIZIANI. *La causalità dei sacramenti in Domenico Soto* (Angelicum 16 [1939] 50-58, 148-194).

Para estudiar la doctrina de Soto sobre la causalidad de los sacramentos utiliza el autor de estos artículos no sólo el Comentario al IV de las Sentencias, publicado en 1557, sino también las lecturas manuscritas anteriores, contenidas en los códices Ottob. Lat. 714 y Ottob. Lat. 1010. El primero fué ya señalado por Ehrle. El segundo, anónimo, lo identifica el autor, valiéndose de un análisis comparativo, ya con las obras impresas de Soto, ya con las que quedan manuscritas. Como el manuscrito 714 representa la lectura más antigua de Soto (1533-1534) y el 1010 una posterior, aunque siempre anterior al Concilio de Trento, el autor fija la fecha de este último manuscrito entre 1542 y 1544.

Cuanto a la doctrina misma de Soto, rechazada la causalidad *sine qua non* y la dispositiva, se le ve luchar en un esfuerzo constante entre una producción directa de la gracia por los sacramentos, y una eficiencia de orden puramente moral. Su originalidad está en la insistencia con que determina cuál es el término inmediato de la acción sacramental, que no es la cualidad física de la gracia, sino el estado de amistad con Dios. Naturalmente la teoría recibe nuevas precisiones al llegar las definiciones de Trento. Pero queda siempre la misma en el fondo. Sus fuentes inmediatas son Cayetano y Vitoria. Su influjo se ve sobre todo en el agustino Guevara.

Un mérito más de estos artículos lo constituye la multitud de manuscritos consultados sobre otros autores de aquella época, lo que da a este estudio un carácter más completo.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* A. TEMIÑO. *Bartolomé Torres, Teólogo. Contribución al estudio del Renacimiento teológico español del s. XVI.* (Revista Española de Teología, 1 [1940] 55-137).

Con cuidado y diligencia, dignos de todo encomio, estudia el autor uno de nuestros teólogos salmantinos. Bartolomé Torres, discípulo de Vitoria, maestro de Báñez, catedrático de Salamanca y de Sigüenza, defensor de la naciente Compañía de Jesús en los primeros ataques que ésta sufrió, apologista del Catolicismo en Inglaterra, virtuoso Obispo de Canarias, es una gloria del Clero secular en la primera mitad del s. XVI.

El autor reune los datos que sobre su vida, actividad y obras andan dispersos. A continuación nos da una visión de conjunto sobre su teología. Es de gran interés para la historia de nuestra teología, constatar el empeño de Torres, empeño eminentemente teológico, por separar lo disputable de lo dogmático, no para despreciar aquello, sino para ponerlo en su verdadera luz. De igual interés es su cuidado por investigar las fuentes de la revelación. Se sabe que este cuidado pertenece al renacimiento teológico español; pero notemos que en Torres está mucho más acentuado que en Vitoria.

Un aspecto singular ofrece su posición ante los argumentos metafísicos y los sistemas filosóficos: él busca en ellos más la utilidad que la verdad. Sin embargo, no es que niegue las conclusiones teológicas. Pero éstas no las quiere basar en un sistema filosófico determinado, sino más bien en lo que llamaríamos ahora "la filosofía cristiana". Vale esto especialmente del sistema estrictamente tomista, cuyas deducciones son para él en Teología más bien congruencias, que argumentos concluyentes. Por eso, "siendo tomista sincero, supo separar la teología dogmática, en cuanto cabe, del tomismo" (p. 42).

Porque en efecto y a pesar de todo, Torres es tomista. Pero "no siente un entusiasmo apasionado por el Santo, sino una veneración tranquila y racional, que no le quita la libertad para separarse en insignificantes detalles" (p. 49). Y aun en algo más que detalles: el autor parece querer rebajar demasiado este punto. Desde luego esa libertad es absoluta, cuando se trata de los Comentaristas de Santo Tomás, especialmente de Cayetano. Y

es de interés ver escribir a un teólogo a mediados del s. XVI: "Non me latet, plures nimis Caietano addictos, asseveraturos me non intelligere Caietanum" (p. 51). Ante el Nominalismo Torres apenas reacciona sino con el desprecio.

Por otro lado Torres es humanista, de los que imitan a Cicerón (p. 62) y odian a muerte los barbarismos (p. 64s): no de los que idolatran en la forma clásica o en la persona de Erasmo.

El párrafo que dedica el autor a estudiar la posición de Torres dentro de la Teología Española del s. XVI (p. 67-74), tiene rasgos de gran valor y sugerencias de amplísimos horizontes. Estamos totalmente de acuerdo con el autor en la necesidad de estudiar a Alcalá como otro núcleo de renovación teológica frente a Salamanca. Y el entronque de ambas corrientes con París, y aun con el Nominalismo inmediato. Para ello hubiera sido bueno utilizar la obra del P. Ricardo García Villoslada sobre los maestros parisinos de Vitoria (cf. ATG, 2 [1939] 296ss), que no hemos visto citada en el presente trabajo.

Tres ejemplos nos ofrece por último el autor de opiniones teológicas de Torres: por qué la procesión del Espíritu Santo no es generación (opinión precursora de la de Vázquez); qué distinción existe entre los atributos entre sí y con la esencia divina: y entre ésta y las Personas.

En suma, un estudio monográfico de gran utilidad para la investigación histórica de la Teología Española.

J. A. DE ALDAMA S. I.

S. RESENDE. *O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal.* Porto, Librería Tavares Martins, 1941. En 8.º, XLII-196 p.

A la corriente de investigación sobre la teología portuguesa en los ss. XVI y XVII, iniciada en nuestros días por algunos eruditos lusitanos, se ha sumado el docto Vice-Rector y Profesor del Seminario de Oporto con la presente monografía sobre uno de los renombrados teólogos de Trento.

Aparte la prefación, fuentes y bibliografía, se introduce R. con un esbozo biográfico de Casal, en que aporta datos, a veces nuevos, acerca de su vida de religioso agustino, estudiante y profesor universitario, escritor y padre del Concilio Tridentino. Especialmente subraya su prestigio en dicho Sínodo Ecuménico y su atinada intervención en varias de sus sesiones (p. 3-9).

Presenta a continuación en un capítulo de su libro el ambiente general teológico en torno al sacrificio eucarístico durante el siglo XVI, en el que se desliza gran parte de la vida de Casal. En él advierte cómo las definiciones clásicas de sacrificio en general adoptadas por los SS. Agustín, Isidoro y Tomás, contaron con adeptos entre los contemporáneos de Trento (p. 34-45), quienes, según su preferencia por algunos de estos tres Doctores, explicaban la esencia del sacrificio del Altar por sola la consagración, bien como oblación, bien como inmolación, o recurrían a la consagración, inmolación, oblación y comunión juntamente. Y aquellos que introducían la inmolación, como elemento constitutivo del sacrificio de la Santa Misa, por fuerza tenían que preocuparse de la naturaleza de dicha inmolación, apuntando algunos, aunque algo imprecisamente todavía, la teoría de la inmolación mística (p. 45-58). Con este problema corrió parejas en la contienda el de la relación entre Cena y Cruz. Supuesto ser ambas verdadero sacrificio, se debatía en primer lugar el carácter sacrifical del Cenáculo, optando algunos por el solo carácter eucarístico, y abogando los más también por el propiciatorio; pero más aún se discutía si Cena y Cruz eran dos sacrificios distintos, o más bien dos partes de un solo sacrificio. No faltaron entonces quienes sostuviesen que la oblación del Cenáculo sólo fué el comienzo del sacrificio del Calvario y representación de la muerte próxima del Salvador (p. 58-63).

Dentro de este cuadro de conjunto sitúa R. en su último capítulo la posición del obispo de Leiría sobre los dos principales problemas de la Misa.

Como algo previo, presenta un estudio analítico sobre ciertos términos sacrificales, "oblatio-offerre", "immolatio-immolare", etc., etc., que en el lenguaje de Casal hay que recoger como sinónimos, que expresan todo el rito sacrifical de la Misa, y designan su esencia en sus múltiples aspectos (p. 67-82). Síguese la doctrina de Casal sobre la esencia del sacrificio eucarístico: Si bien, al ocuparse este teólogo de la noción sobre sacrificio, refiere con las de Sto. Tomás la célebre de S. Agustín, manifiesta no obstante su simpatía por las dos de la Suma Teológica indistintamente (p. 85-90). De donde deduce que la esencia del sacrificio de la Misa, no está en la inmolación, sino en la oblación de una víctima inmolada. Si afirma que hay en la Misa una inmolación mística, no entiende por ésta una inmolación actual, sino la representación actual de la inmolación pasada del Calvario. Y como esta representación aparece en la consagración separada de ambas especies, hace suya la opinión del Doctor Angélico, de que esta parte de la Misa contiene todos los requisitos esenciales de este mismo sacrificio (p. 90-128). Finalmente sobre el segundo problema de la relación entre Cena y

Cruz, afirma Casal en su obra teológica, como lo había afirmado antes en Trento, que Cena y Cruz son los dos elementos esenciales de un solo sacrificio. La Cena, principio de la pasión y de la inmolación del Salvador, debe considerarse como la oblación formal del sacrificio de la Cruz (p. 129-176).

Concluye, pues, de lo dicho R. que los grandes sistemas teológicos en torno a la esencia del sacrificio de la Misa, atribuídos en nuestros días a M. Lepin y M. de la Taille, se encuentran ya con relativo desarrollo en Fr. Gaspar de Casal, quien por su parte los recogió en germen de los grandes teólogos de la edad media, y sobre todo de Sto. Tomás de Aquino (p. 183-186).

No se puede negar la importancia de esta monografía del docto Vice-Rector y Profesor de Oporto, y el gran interés que despierta su lectura. En ella, gracias a la investigación en general serena, clara, precisa y sólida de su autor, si no se deciden resueltamente, reciben al menos nueva luz algunos aspectos de la doctrina de Casal sobre el sacrificio de la Misa, los cuales los teólogos contemporáneos habían interpretado de muy contrarias maneras.

Creemos con todo que el mérito de la obra hubiera alcanzado mayor relieve de haberse estudiado con más detención las fuentes en que bebió Casal su teoría, su parte más o menos original y su influjo en la posteridad, aun antes de M. Lepin y de M. de la Taille. También desearíamos un poco más de delicadeza al apreciar ciertas opiniones contrarias (Cf. p. 137-113, n. 139), y más aparato crítico. No se ve, por ejemplo, porqué citar los autores en la bibliografía, no por orden alfabético, sino cronológico de ediciones (P. XVIIss), y porqué hacer referencia en el texto a escritores, cuyos nombres sólo han sido citados en notas (p. 59, 62). Tampoco faltará quien tenga por arbitraria la clasificación en escuelas agustiniana, isidoriana y tomista, según que los autores sigan a sus genuínos representantes sólo en torno de la definición de sacrificio en general. Ultimamente, a pesar de nuestros esfuerzos por hacer memoria, no hemos dado "con la falange enorme de teólogos, que... aun fuera de Europa, escribieron durante el siglo XVI sobre la cuestión trascendental de Santo Sacrificio del Altar" (p. 180).

Terminamos deseando nuevos y mayores triunfos en el campo de la investigación al joven y docto profesor de Oporto.

L. Gómez Hellín S. I.

* A. M. LANZ S. I. *Dottrina di Michaele Baio sul Romano Pontefice* (La Civiltà Catolica 90 II [1939] 29-44; 507-521).

En estos dos artículos el P. Lanz estudia, tomándola de sus cartas y apologías especialmente, la doctrina de Bayo sobre el Romano Pontífice.

En el primero el autor se limita al pensamiento de Bayo sobre el Primado. Bayo reconoce una supremacía del Papa como sucesor de Pedro, fundamento de la Iglesia y Superior a los demás pastores y doctores. Mas no es esto suficiente para tener una idea exacta del Primado. A la verdadera naturaleza de éste no basta el mero honor, o la pura dirección, si no se añade la jurisdicción plena y universal, ordinaria e inmediata del Papa sobre todos los fieles y todos los obispos en cualquier género de causas y en cualquier lugar de la tierra.

Bayo no tiene esta idea católica y ortodoxa del Primado. Para él el Papa es solamente el Obispo de Roma: en las demás diócesis tiene solamente el poder de suplir y corregir a los obispos en sus deficiencias o su errores. El Papa, para Bayo, no es un *Obispo universal,* sino únicamente un *Patriarca universal,* ni tampoco tiene poder *inmediato* sobre todos los fieles.

Esta doctrina, abiertamente opuesta al Concilio Vaticano había ya merecido, en tiempo de Bayo y antes de la definición conciliar, la dura censura de las universidades de Salamanca y Alcalá que consideraron como herética la proposición bayana: "Romanus Pontifex non est appellandus Universalis".

La posición doctrinal de Bayo ilumina sin embargo su conducta ante las decisiones pontificias que condenaban su doctrina sobre la gracia y este aspecto práctico de la enseñanza del teólogo lovaniense sobre el Primado es el que hace notar Lanz en su primer artículo de la Civiltà.

En el segundo de dichos artículos estudia su autor la concepción bayana de la infalibilidad pontificia, que resume en esta forma. Es cierto que Bayo no propone su doctrina de una manera terminante, ni se le puede señalar una frase categórica que niegue la infalibilidad del Papa. Su doctrina es siempre ambigua: niega toda fuerza probativa al texto de S. Lucas, 22, 32; no muestra el menor convencimiento por esta perrogativa del Romano Pontífice; y, sobre todo, considera la infalibilidad personal del Papa como algo violento, un ministerio puramente extrínseco, un imperio. Además parece propender a la infalibilidad condicionada, esto es, del Papa con el Concilio, o del Papa con el consejo de muchos, pero no cuando pronuncia por sí solo una sentencia definitiva.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* P. Leturia. *La Pedagogía humanista de San Ignacio y la España Imperial de su época* (Razón y Fe 121 [1940] 329-340; 122 [1941] 55-70).

M. Barbera. *La "Ratio studiorum"* (Civiltà Cattolica 90, I [1939] 428-436); *Genesi esteriore della "Ratio studiorum"* (Ib. 90, II [1939] 145-145); *Genesi interiore della "Ratio studiorum"* (Ib. 90, III [1939] 405-413); *La pedagogia e didattica della "Ratio studiorum"* (Ib. 90, IV [1939] 163-171); *Particolarità pedagogiche della "Ratio studiorum"* (Ib. 91, II [1940] 116-122); *L'ideale della formazione umanistica secondo la "Ratio studiorum"* (Ib. 91, IV [1940] 362-369); *Esercitazioni letterarie nella "Ratio studiorum"* (Ib. 91, III [1940] 16-25).

Siguiendo los estudios precedentes de Herrman y Farrell, nos da el P. Barbera en esta serie de artículos una mirada de conjunto sobre la génesis histórica del *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús y sobre algunos de sus aspectos pedagógicos. En ese gran manual de pedagogía, en cuya elaboración trabajaron tantos españoles ilustres, se encierra un tesoro de experiencias pedagógicas, todavía no suficientemente estudiado. El P. Barbera se fija principalmente en la parte literaria.

Una investigación más personal y de mayor alcance histórico, con una notable documentación de fuentes y bibliografía, es la que nos proporciona el P. Leturia en sus dos artículos de Razón y Fe. Aquí no se trata directamente del *Ratio,* sino de sus fundamentos históricos, de sus precedentes básicos en la obra misma de San Ignacio y de sus grandes colaboradores Nadal y Polanco.

J. A. de Aldama S. I.

* P. Lumbreras O. P. *De peccato originali quaedam Molinae placita* (Angelicum 17 [1940] 257-262).

El P. Lumbreras resume en unas cuantas tesis la doctrina que atribuye a Molina en materia de pecado original. Las tesis son estas: 1.ª) In statu naturae lapsae homo potest sine gratiae auxilio tentationes vincere gravissimas. 2.ª) In statu naturae lapsae homo potest sine auxilio gratiae servare omnia mandata legis. 3.ª) In statu naturae lapsae homo potest sine auxilio gratiae Deum diligere super omnia. 4.ª) In statu naturae lapsae homo potest sine gratia assentiri fidei mysteriis. 5.ª) Parvuli decedentes sine baptismo a poenis et aerumnis sunt aliquando liberandi. 6.ª) Peccatum originale non est veri nominis peccatum. Esta última ya concede el Padre que no es-

tá expresamente en Molina, sino que *se deduce* de su doctrina... Para las otras cita principalmente textos de la Concordia en q. 14 a. 13 disp. 14 y disp. 19. Textos, que realmente son de Molina. Sólo que en la disp. 19 membr. 6 se leen las palabras siguientes, que es preciso no olvidar si se pretende dar el verdadero pensamiento de Molina: "Licet ex hactenus dictis constet, posteriorem sententiam (la de las tesis transcritas) non carere sua probabilitate, tum ob Patrum auctoritatem, quos eam affirmare retulimus et scholasticos, qui eam sequuntur, tum etiam propter rationes, quibus illam confirmavimus; quia tamen prior (la doctrina contraria) variis in provinciis communis censetur in scholis, minusque tutum propter antiquos Patres et Concilia reputatur asserere, in arbitrio spectato in statu naturae lapsae esse vires sine speciali auxilio Dei, vel ad quamcumque mediocriter difficilem vehementioremve tentationem in unico temporis momento superandam, vel ad eliciendum quemcumque difficiliorem actum naturalem moraliter bonum, eaque de causa neque contritionem, neque attritionem quoad solam actus substantiam possse elici sine speciali auxilio Dei propter difficultatem, quae in absoluto proposito amplius non peccandi letaliter cernitur, debilitatemque magnam, quae in arbitrio nostro post peccatum primorum parentum mansit; ego interim dum posterior vel ab Ecclesia non definitur, vel in scholis frequentior non fit, ab illa priori discedendum non censeo. Praesertim cum rationes, quibus illam confirmavimus, multum ponderis habeant, et facile me multa possint latere, quae illam certam efficiant. Quare, quae tam hac, quam 14 disputatione in favorem posterioris dicta sunt, ita accipiantur, ut proposita potius quam asserta a nobis sint. Illa namque eo animo in medium protulimus, ut intelligatur quanta eis opinionibus insit probabilitas. Neque enim silere debuimus, quae nobis de novo ea de re occurrebant, si forte temporis decursu ab aliis probarentur" (*Concordia*, q. 14 a. 13 disp. 19 membr. 6; ed. paris. pag. 109). ¿Se puede dar esa doctrina como el pensamiento legítimo de Molina? Y nótese que el párrafo anterior no pertenece a las "correcciones" de la edición de París; está a la letra en la primera edición de la Concordia (Lisboa, 1568, pag. 118s).

J. A. DE ALDAMA S. I.

* L. Lopetegui S. I. *Padre José de Acosta (1540-1600). Datos cronológicos.* (Archivum Historicum Societatis Iesu 9 [1940] 121-131); *Notas sobre la actividad teológica del P. José de Acosta* (Gregorianum 21 [1940] 527-563).

El P. Lopetegui, profundo conocedor de la personalidad del P. José de Acosta, precisa en el primero de estos artículos las principales fechas de la vida y actividades del insigne misiólogo y americanista. Después de confrontar las diversas opiniones de los autores, fija una cronología segura, basada en documentos de primera mano tales como los catálogos de las diversas provincias y la correspondencia del mismo Acosta, especialmente con el P. Claudio Aquaviva.

En el segundo artículo, además de otras noticias interesantes sobre la personalidad teológica del P. Acosta, el autor se fija en la obra *De procuranda Indorum salute,* de fondo indiscutiblemente teológico, y en los *Tractatus aliquot de Theologia et de Sacra Scriptura,* seis tomos en 4.º que dejó inéditos. Hay algo sumamente interesante en este artículo: la identificación que el P. Lopetegui hace de una obra desconocida de Acosta, su comentario a los Salmos. Dichos comentarios se habían atribuído al P. Ribera, y aunque el P. Sandalio Diego había formulado sus dudas sobre la paternidad que se le atribuía en el ms. 530 de la Biblioteca, fué necesaria la pericia de un investigador avezado a la letra del P. Acosta para descubrir el autógrafo del insigne americanista.

R. S. de Lamadrid S. I.

* A. Yanguas. *Un autor español ascético desconocido* (Razón y Fe 118 [1939] 354-377).

Es una presentación del P. Antonio Cordeses S. I., como escritor ascético, a base de tres tratados inéditos, que contiene un manuscrito, ya de antes conocido, del British Museum. De los tres tratados nos copia el autor los índices. Estudia después su autenticidad y la fecha de composición, lo mismo que las razones que impidieron su publicación. Su importancia principal para hoy la pone el autor en la doctrina de Cordeses sobre la oración afectiva, doctrina que el P. Yanguas nos ha expuesto ya en otros artículos. Como decimos en otro lugar de este mismo número de ATG, Cordeses tiene además el interés de darnos algo de la ascética de la Compañía en sus primeros tiempos, de los que no es mucho lo que se encuentra publicado.

J. A. de Aldama S. I.

* J. Fellermeier. *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei Gabriel Vázquez* (Scholastik 15 [1940] 560-574).

La ley natural para Vázquez no es otra cosa sino la misma naturaleza racional, considerada ontológicamente, en cuanto es el fundamento de la moralidad de los actos humanos. Presupuesta esta concepción vazqueziana y singular de la ley natural, Fellermeier pasa a estudiar el concepto y la obligación moral de la ley positiva en el célebre teólogo español.

Para Vázquez la esencia de la ley positiva, estrictamente considerada, consiste en un acto del entendimiento, el imperio o mandato, que define como simple declaración de la voluntad del legislador comunicada al súbdito. El papel de la voluntad, según lo dicho, es muy limitado, y aun el del entendimiento está condicionado por la naturaleza misma del mandato, que a diferencia de la súplica o del consejo supone en el superior su carácter de tal con respecto al súbdito.

Cuanto a la obligación de la ley positiva, Vázquez distingue entre las leyes humanas explicativas y las declarativas del derecho natural. En las primeras claro es que toda la obligación procede de la misma ley natural, mientras que en las segundas la obligatoriedad solamente existe desde el momento en que intercede el precepto o mandamiento del legislador humano. No está sin embargo en la voluntad de éste obligar o no con su ley: puede mandar o no mandar, promulgar una ley o no hacerlo; mas en el momento en que la ley o el precepto tiene el carácter de tal, la obligación toda procede de la misma ley natural.

De nuevo el entendimiento juega el principal papel en la obligación de la ley positiva. Mas, para comprender mejor la esencia de dicha obligación, conviene atender a lo que Vázquez piensa sobre el vínculo que liga al legislador con sus propias leyes y la diferencia que existe entre súbdito y legislador con respecto a la obligación de la ley positiva. El súbdito está obligado a la ley por razón de la obediencia y por razón de la virtud objeto de la ley, mientras que el superior no puede estarlo sino por esta última razón.

Estamos otra vez en presencia del fundamento vazqueziano: la ley positiva obliga por la naturaleza misma del súbdito y del legislador: en último término la obligación de la ley positiva se deriva en uno y otro de la naturaleza racional del hombre.

Concluye el autor haciendo notar la diferencia profunda que existe entre la doctrina de Vázquez y la de Suárez sobre la ley positiva; para éste la voluntad es el elemento predominante de la ley, mientras que para aquél lo es el entendimiento. La verdadera concepción estaría en la síntesis de ambas doctrinas, síntesis que Fellermeier descubre en la definición de

Sto. Tomás: *rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

R. S. DE LAMADRID S. I.

* J. BEUMER S. I. *P. Christophorus Gillius S. I. 1555-1608. Notae quaedam Biographicae et Bibliographicae* (Gregorianum 21 [1940] 248-254).

El P. Cristóbal Gil, uno de los primeros teólogos jesuítas portugueses, estudió filosofía y teología en Coimbra y enseñó esta última disciplina en Evora y Coimbra, ocupando en esta universidad, después del agustino Gil de la Presentación, la cátedra de Prima que había regentado Suárez.

De sus obras, además del "Scritto in defesa de' procedementi di Paolo V contro i decreti della reppublica di Venezia sopra i beni acquistati dalli religiosi", poseemos los manuscritos inéditos que custodia la Biblioteca Nacional de Lisboa, descritos ya por Stegmüller, y que en su mayoría son comentarios a la Suma, especialmente de las materias referentes a los sacramentos. Su obra póstuma, "Commentationum Theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei libri duo", alcanzó cuatro ediciones; mas según opina Beumer, no ha adquirido la estimación, conocimiento y divulgación que se merece.

Hay algo muy notable en la mentalidad de Cristóbal Gil, y es que con la mencionada obra pretendía comenzar un *Novum corpus Theologiae,* que fuese en teología lo que en filosofía la obra de Suárez. En su intento, añade Beumer, no iba guiado por menosprecio o falta de estima de Sto. Tomás, sino según el testimonio del mismo Gil, "ex rationibus practicis ad doctrinam omni ex parte perfectam tradendam magisque ad exigentias temporum adaptandas".

R. S. DE LAMADRID S. I.

* M. ALAMO, OSB. *Les "Diez lamentaciones" du P. Jérome Gratien* (Revue d' Ascetique et de Mystique 20 [1939] 197-203).

Se trata de una nota que el P. Alamo envía a la Revista sobre el contenido ascético de las "Diez lamentaciones". El motivo de esta comunicación ha sido suplir la omisión del P. Hildebrand, quien en su artículo "Les premiers capucins belges et la mystique" (RAM 19 [1938] 248ss), no había tenido en cuenta la mencionada obra.

El P. Alamo hace una descripción del ejemplar de las "Diez lamentaciones", conservado en la Abadía de Silos, y transcribe los principales pasajes referentes a la doctrina espiritual del autor carmelitano.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* B. JANSEN. *Die Wessensart der Metaphysik des Suárez* (Scholastik 15 [1940] 161-185); *Der Konservativismus in den "Disputationes metaphysicae" des Suárez* (Gregorianum 21 [1940] 452-481).

En estos dos estudios de conjunto sobre la Metafísica de Suárez investiga el P. Jansen dos aspectos fundamentales de ella, que le dan como su carácter particular. De un lado el elemento de progreso científico; de otro lado el elemento de unión con la tradición metafísica anterior.

Bajo el primer aspecto, Suárez edifica su metafísica no en un sentido apriorista, sino partiendo de lo existente, de lo real, de lo concreto. Naturalmente que busca lo universal; pero empezando por el singular. Véase, por ejemplo, la manera de tratar los tres problemas del principio de individuación, de la esencia y la existencia, de la materia prima.

Bajo el segundo aspecto, Suárez se siente dentro de la tradición filosófica precedente. Su método es el más rígido método escolástico; el argumento de autoridad retiene su fuerza íntegra e inquebrantable, y son para él nombres de absoluto respeto Aristóteles y Santo Tomás; toda su sistematización científica es la tradicional; y los mismos problemas estudiados son los de siempre. No está aquí su originalidad; como no sea, en cuanto que supo crear el edificio personal y propio de sus *Disputationes Metaphysicae* precisamente sin salirse del ambiente, de los métodos, del carácter que le habían legado los escolásticos anteriores.

De la unión de estos elementos nace la Metafísica de Suárez. Hay en su obra eclecticismo, en el mejor sentido de la palabra; pero eso no daña nada a la unidad del sistema, que sin duda aparece claro en el Doctor Eximio.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. ZARAGÜETA. *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual.* Granada, Imprenta H.° de Paulino Ventura, 1941. En 8.°, 75 p.

Ha tenido el acierto el erudito profesor de la Universidad Central de publicar las conferencias que tuvo en la Universidad granadina, con motivo de la inauguración de la Cátedra creada para desarrollar la obra doctrinal del P. Francisco Suárez. Tres fueron estas disertaciones, y ya al comienzo nos anuncia, cuál ha de ser, a su juicio, el fin que ha de perseguir la cátedra Francisco Suárez, si ha de corresponder a la expectación que en ella han cifrado los varones amantes de la Filosofía; no ha de ceñirse a una mera exposición de la doctrina suareziana, sino particularmente se ha de esforzar en profundizarla y en ir confrontándola con la filosofía moderna, a fin de aprovechar lo nuevo y progresivo que el pensamiento contemporáneo nos ofrece. Por esta razón el ilustre profesor en sus tres estudios ha tratado de tres puntos, que con ser de un contenido metafísico transcendental en la filosofía de Suárez, son al mismo tiempo objeto de constante investigación y honda preocupación para el pensamiento moderno. Son éstos los conceptos de ser, hacer y valer. Trata, pues, en su primera conferencia del problema del ser en la Metafísica de Suárez; para ello, siguiendo las Disputaciones Metafísicas, examina el concepto del ser, y toda la profunda y abundante doctrina filosófica que se desprende de la consideración del mismo, ya sea en su misma interioridad por vía de análisis, o ya en comparación con los demás seres. Anota después los errores y coincidencias de la Filosofía de Descartes y en general de los pensadores modernos en frente de la Filosofía perenne de Suárez.

En la segunda se investiga la teoría suareziana de la causalidad donde se exponen las ideas capitales de esta materia en contraposición del modo de pensar de los modernos filósofos sobre punto tan fundamental y debatido.

Por fin en la tercera se estudian los valores ético-jurídicos en el pensamiento de Suárez, y se hacen resaltar los puntos coincidentes de los principios básicos suarezianos con el derecho moderno, y se apuntan ciertos aspectos en los que la doctrina de Suárez pudiera amoldarse y perfeccionarse con los adelantos actuales.

Estas son en resumen las ideas expuestas por el docto profesor de la Central en sus tres conferencias. Son de admirar la claridad y nitidez de la exposición junto con un dominio tal del lenguaje clásico y brillantez en el desarrollo de ideas tan abstractas y metafísicas, que hacen que se lean con verdadero placer estético. Claro es que estas disertaciones no entrañan al-

gún estudio profundo y detenido sobre determinado tema filosófico de Suárez ni de la filosofía moderna, sino que se reducen a una exposición elegante y precisa de algunas doctrinas suarezianas frente a las corrientes del pensamiento moderno; pero en algunos puntos no deja el ilustre conferencista de hacer algunas sugerencias felices, que pudieran dar lugar al estudio de problemas filosóficos interesantes y transcendentales.

M. ALONSO S. I.

S. LAURENTII A BRUNDUSIO O. M. C. *Opera omnia.* Vol. 6. *Quadragesimale tertium.* Padua, Tipografía del Seminario, 1941. En 4.°, XVI-779 p. L. 130.

Más de una vez hemos tenido ocasión de hablar de esta magnífica edición de las obras de San Lorenzo de Brindis, que están llevando a cabo con diligencia y cariño incansables los Padres Capuchinos de Padua. El volumen sexto nos pone en las manos un nuevo Cuaresmal del Santo Apóstol de Alemania; es el tercero que nos dan los Editores. Su carácter es el mismo del de los precedentes. Siempre la misma abundancia de materia, siempre el mismo uso exhauriente de la Escritura, siempre el mismo contenido teológico profundo; y aun siempre el mismo aire de cultura clásica. Sobre el conocimiento que tenía el gran predicador de los Santos Padres, es un buen indicio lo que nos dice a propósito de la Eucaristía (pag. 271ss). Lo hemos dicho otras veces, y lo volvemos a repetir ahora: el estudio detenido de las obras de San Lorenzo, cuando éstas hayan sido publicadas todas, servirá no poco para conocer aspectos interesantes de la historia de la Teología postridentina.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* S. TROMP. *S. Robertus Bellarminus et Beata Virgo* (Gregorianum 21 [1940] 161-182); *De S. Roberti Bellarmini Contionibus Lovaniensibus* (Ib. 383-419).

El gran investigador de los manuscritos belarminianos prosigue incansable sus estudios.

En el primero de los dos que presentamos, no trata el autor de darnos la Mariología de Belarmino. Pero nos ofrece datos para ella. A parte de la devoción particular del Santo a Nuestra Señora, con numerosos datos inéditos del mayor interés, se clasifican aquí los sermones marianos del gran

Santo, que en su inmensa mayoría no han visto aún la luz pública, aunque se nos anuncia que la verán pronto.

En el segundo estudio, que trata de los sermones tenidos por S. Roberto en Lovaina, se nos da la descripción de los diversos autógrafos que se conservan, se nos narra el origen y valor de las ediciones, principalmente de la primera de Colonia, y se establece con esmero la cronología de los sermones.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* M. NEPPER ET M. VILLER. *Aux sources de Vallgornera* (Revue d'Ascetique et de Mystique 21 [1940] 292-332).

Excelente trabajo sobre los escritores espirituales en que ha bebido su doctrina mística el célebre dominico. Estos son, hasta el presente, a parte de Santo Tomás, Juan de Santo Tomás, Felipe de la Santísima Trinidad, José de Jesús María Quiroga y Alvarez de Paz. La determinación de esta última fuente es tal vez lo más original en el presente estudio, que nos descubre ampliamente los métodos de composición usados por Vallgornera. Bien poca parte le queda a éste de personal en la doctrina; aunque siempre es de interés el conjunto de su obra. Otro de los méritos de este trabajo es la determinación cuidadosa de cada una de las dependencias entre Vallgornera y los escritores citados, de los que ya se sabía que dependía, aunque no se supiera exactamente en qué medida.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* M. CAILLAT. *La dévotion á Dieu le Père: une discusion au XVIIe siécle* (Revue d'Ascetique et de Mystique 20 [1939] 35-49, 136-157).

El P. Caillat reune una serie de documentos inéditos para esclarecer la discusión teológica suscitada a fines del siglo XVII sobre la devoción al Eterno Padre. En España se quería implantar la fiesta. Los Reyes, la Reina sobre todo, insistían en Roma por la aprobación. En Madrid existía ya una "Congregación del Eterno Padre". En Roma, después de largas dilaciones, comenzó a tratarse el asunto. Pero pronto se decidió en contra de los deseos de Madrid.

Se sabía que Benedicto XIV había escrito más tarde contra esta devoción. Pero no se sabía que el dominico Francisco Reluz, confesor del Rey, era favorable a la fiesta y había compuesto un memorial para defenderla.

Entre los teólogos ya se había antes agitado la cuestión: Suárez y Rainoldo la habían tratado a fondo, en sentidos opuestos.

El P. Caillat examina después el oficio de la fiesta, compuesto por entonces. Y termina con algunos otros datos históricos complementarios. Queda todavía por poner en claro la alusión que los documentos españoles hacen a Francia en toda esta materia.

J. A. DE ALDAMA S. I.

C. MAZÓN. *Las Reglas de los Religiosos. Su obligación y su naturaleza jurídica* (Analecta Gregoriana, 24). Roma, Universidad Gregoriana, 1940. En 4.°, XVI-360 p. L. 35.

Obra de grandes alientos es la que presentamos a nuestros lectores. Su punto de partida lo constituye una Norma dada en 1901 por la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, según la cual en adelante debe expresarse en las Constituciones de los Religiosos que éstas no obligan a pecado. De ahí tres cuestiones de índole diversa. Una histórica: ¿cómo se ha llegado a esa declaración? Dos jurídicas: ¿cuál es la naturaleza de esas reglas que no obligan a pecado? Y ¿cómo obligan?

El P. Mazón aborda todos estos problemas ampliamente. Ante todo, el problema histórico. La cuestión de la obligación de las reglas no comenzó a agitarse hasta mediados del s. XII. Monjes y no monjes se interesaron vivamente por ella. Los Dominicos hicieron en 1236 formal y oficialmente la declaración de que sus reglas sólo obligaban bajo pena. Pero las discusiones se hicieron cada día más agrias. Al margen de ellas, los nuevos fundadores y muchos Superiores de las antiguas Ordenes fueron declarando su voluntad expresa de no obligar en las reglas a pecado. El P. Mazón cree que esta era la concepción primitiva, perturbada por rigorismos posteriores. Se volvía, pues, a la tradición de los primeros siglos de la vida religiosa, abriendo las alas a la ley interna del amor, y cortándolas a la coacción y al temor. Las Normas de la Sagrada Congregación no eran sino la consagración oficial en la Iglesia de este último pensamiento.

Con esto aborda el P. Mazón el problema jurídico. Si las reglas no obligan a pecado, ¿cómo obligan? Si no son leyes que obliguen en conciencia, ¿qué son? ¿Serán leyes puramente penales? Desde luego, y a pesar de lo que tanto se ha afirmado, el origen de la teoría de las leyes puramente penales, que hay que situar en Enrique de Gante (el autor hace sobre este punto un estudio de particular interés), no tiene nada que ver con las reglas religiosas, ni en concreto con la declaración de los PP. Dominicos en

1236. Claro es sin embargo, que esas reglas influyeron en dar estabilidad a la teoría. De ahí que cuando la cuestión se estableció más a fondo, se plantease la identidad entre la obligación que producen las reglas y la que producen las leyes meramente penales. Fué a mediados del s. XVI y la discusión llega hasta nuestros días. Para unos, las reglas son verdaderas leyes; para otros, ni son leyes, ni deben tomarse por tales. Entre estos últimos, hay algunos más radicales, que no pueden entender una ley que no obligue a pecado; en cambio otros admiten que la obligación moral, esencial a toda ley, puede recaer sobre la pena, y eso basta; pero ni aun así las reglas son leyes. Consignemos los nombres de Aragón, Salas y Sánchez. En frente, Suárez. Para él las reglas son verdaderas leyes. Pero, aun siéndolo, no inducen ninguna obligación formal, ni a culpa ni a pena; la inducen sólo radical, y eso basta para que puedan llamarse leyes. El influjo de Suárez, sin ser definitivo, ha sido suficiente en la inercia de los siglos siguientes para que su teoría llegue a denominarse casi común. Sin embargo el P. Mazón falla la cuestión en sentido contrario, examinando los diversos grupos de reglas a base del amplio estudio histórico hecho al principio de la obra.

¿Cuál es, entonces, la obligación específica de las reglas? "Obligan bajo pena de imperfección positiva", que, naturalmente, es distinta del pecado venial. Es decir, "que el religioso que viola una de sus reglas deliberadamente, no usa los medios más conducentes a su fin último; no cumple con fidelidad la voluntad de Dios; se hace indigno de recibir nuevas gracias y especiales favores del cielo; y se predispone de alguna manera para el pecado venial, como éste conduce al mortal" (p. 342). Si, pues, las reglas no son leyes, ¿serán consejos? Tampoco. Son *reglas,* es decir normas especiales que producen esa obligación analógica ya descrita.

Tal es la obra del P. Mazón. Estudio serio y concienzudo, de amplísima documentación histórica y de penetrante análisis teológico. A través de los varios problemas, que a lo largo del libro se entrelazan, el lector puede constantemente seguir el hilo conductor que la gran claridad de la exposición le tiende. No se trata de un estudio de teología postridentina; sus horizontes son más vastos. Sin embargo, son tantos los autores postridentinos cuyas doctrinas se analizan, sobre todo al hablar de las leyes puramente penales, que nos vemos obligados a hacer mención de esta obra en este sitio de nuestro Anuario.

J. A. de Aldama S. I.

* P. Dudon. *Benoit XIV a-t-il lu et lué un livre du P. Jean Pichon publié en 1745?* (Revue d'Ascetique et de Mystique 21 [1940] 177-186).

El P. Dudon se había ya ocupado del libro del P. Pichon "L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la communion fréquente" en una serie de artículos aparecidos en "Recherches de Science Religieuse" durante los años 1916/19.

La razón de insistir sobre el mismo tema, es la aparición de un nuevo testimonio en favor de la aserción del autor. Este documento es una carta del Nuncio en París Durini que aparece en un ejemplar de la segunda edición de la obra del P. Pichon, conservado en la Biblioteca de la Universidad Gregoriana y que perteneció al Colegio Romano. En dicha carta se lee: "Notre Saint Père le Pape m'a fait répondre, par le canal de Monseigneur Valenti, Secrétaire d'Etat, *qu'il avait lu votre livre avec tout le plaisir possible, l'ayant trouvé plein de piété et de sentiments très catholiques, et très propres à donner du courage à la faiblesse humain pour s'aprocher de ce divin Sacrament*".

R. S. de Lamadrid S. I.

H. Lais. *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik.* (Freiburger Theologische Studien, 58). Freiburg i. Br., Herder, 1941. En 8.°, 103 p. RM. 4.

La curiosa e interesante figura del teólogo alemán Eusebio Amort ha sido estudiada con cariño en la presente obra. El aspecto principal estudiado es su doctrina sobre las revelaciones privadas y sus criterios para discernirlas. Origen de esta doctrina fué la *Mística Ciudad de Dios,* fuertemente atacada por Amort. En esa oposición directa y en la controversia que ella suscitó con los PP. Franciscanos, Amort fué exponiendo sus teorías sobre la manera de conocer las divinas revelaciones. Sus criterios, que son tradicionales en lo mejor que tienen, dejan bastante que desear en la parte más original que presentan. La preponderancia dada a las ciencias naturales y a la razón, no está en modo alguno justificada. Pero lo más útil del presente libro está en los numerosos datos, muchos de ellos completamente nuevos, sobre la vida y escritos de Amort. Para ellos ha utilizado el autor varios manuscritos de Munich y un trabajo inédito y muy documentado de Georg Rückert. Estos datos nos trazan una interesante imagen de la labor enciclopédica del famoso teólogo.

J. A. de Aldama S. I.

* E. Rosa S. I. *S. Alfonso María de Liguori e la lotta contro il giansenismo* (La Civiltà Catolica 90 [1939] 97-106; 214-223).

La lucha contra el Jansenismo no fué exclusiva de la Compañía, aunque ésta tuviese en ella una cierta primacía, título de gloria a un tiempo y causa de violentas persecuciones y aun de su supresión.

Dos santos se distinguieron, fuera de la Compañía, en la guerra contra la herejía jansenista: el uno al principio, en el s. XVII, S. Vicente de Paul; el otro al fin, en el s. XVIII, S. Alfonso María de Ligorio.

S. Alfonso luchó con sus obras de teología moral y de ascética, con su fecundo apostolado de misionero, de obispo y de fundador de una nueva Congregación.

En este artículo póstumo del P. Rosa, publicado por la dirección de la Civiltà, sin que su autor pudiese haberle dado los últimos retoques, se hace un resumen de interesantes testimonios de amigos y adversarios de la ortodoxia, la piedad y la moral católicas, en los que aparece la figura del Doctor redentorista luchando implacablemente contra el Jansenismo en sus últimos reductos de Italia.

R. S. de Lamadrid S. I.

2.—Obras diversas.

A. Schulz. *Psalmen-Fragen. Mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen.* Alttestamentliche Abhandlungen. XIV. Band. 1 Heft. Münster i. W, Aschendorff, 1940. En 8.°, 128 p. RM. 4.90.

En este cuaderno de las beneméritas Alttestamentliche Abhandlungen nos ofrece la casa Aschendorff un trabajo más de los que el profesor Alfonso Schulz ha realizado sobre crítica textual en los Salmos: restos o retazos de *Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers* (1939) y por otra parte continuación de otro cuaderno publicado por esta misma colección con el título de *Kritisches zum Psalter* (Altt. Abh. XII, 1, 1932). Un apéndice aporta elementos nuevos a los ya conocidos de dichas obras: contribución al estudio del sitio que ocupa en la frase hebrea la llamada *aposición*. Más interesante casi que aquellos restos y que la continuación de *Kritisches zum Psalter* es el estudio gramatical de este aspecto de la oración hebrea, y, de ser una aportación sólida científica, contribuiría no poco a la crítica textual tanto de los Salmos como de otras partes del tesoro bí-

blico. Contra la aserción usual de los gramáticos, que asignan al adjetivo, y al participio empleado como tal, caso de ser atributos de un substantivo, el lugar después de éste, y únicamente exceptúan de esta regla a los numerales y por cierta afinidad a *rabbim* y *rabboth* (König también admite la colocación inversa para ciertos casos en que un pronombre constituya la aposición), afirma Schulz que se dan frecuentes casos de aposición con el orden *apósito-substantivo* aparte de los mencionados. Tales los halla él en adjetivos calificativos y en la aposición genitival sea simple, sea por medio de *lamed*. Los ejemplos apórtalos Schulz en abundancia, sobre todo de adjetivos calificativos. A nuestro parecer pudieran disminuir notablemente con un examen más atento de los casos. Los hay no raros en donde toda la fuerza del ejemplo consiste en la versión que del pasaje hace S. Jerónimo. Bastaría advertir que no es la única posible. Cf. Gn 33, 20 y con él Ex 20, 5, Num 16, 22, Jos 22, 22 (bis). El caso de 1 Sam 3, 20 tiene, es verdad, en su favor la traducción de Gressmann y Kittel, pero no sería difícil considerarlo como predicado: "entendió todo Israel que Samuel quedaba instituído profeta del Señor". Algunos otros ejemplos de dudosa fuerza probativa son Ps 99, 4 (p. 120), 1 Sam 17, 34 (p. 124), Job 28, 3 (ibid.), Ps 106, 45 (ibid.), Is 59, 20 (ibid.)

Esto no quiere decir que no haya elementos aprovechables para un estudio concienzudo. Vg. Gn 17, 14. Por lo que hace a la crítica textual que de los Salmos hace Schulz es verdad que aporta datos interesantes en abundancia, pero tal vez descuida principios más sólidos y que no dejan tan libre el campo a conjeturas subjetivas. En el Salmo 16, 3-4 un estudio más atento del uso de *qedosim* en otros lugares bíblicos le hubiese tal vez apartado de la conjetura de Wellhausen, Lagrange, Ehrlich y otros, que entienden "*dioses*", sentido que no concuerda con los apelativos de desprecio que guardan tanto los autores de los Salmos, como otros libros sagrados, para los falsos dioses (Ps 40, 5; 96, 5), ni con el uso que de *qedosim* se hace para dar a entender a los adoradores de Jahvé (=sanctos) vg. Ps 34, 10, Dt 33, 3, Is 4, 3, etc. Reteniendo *qedosim* necesitaría menos de otras correcciones del texto. Con respecto al Salmo 22, 17 es interesante ver que Herkenne (Das Buch der Psalmen, Bonn 1936 p. 110) deshace las conjeturas de Schulz que lee: "wie eines Löwen Hände und Füsse" no solo por el uso de *'aryeh* en los Salmos, sino por la dificultad en la inteligencia de la versión de Schulz, mientras que éste en el presente trabajo, no sin algún malhumor, deshace las conjeturas de Herkenne sobre el mismo pasaje y con no menor razón. Ambos estarían sobre mejor camino, si hubieran seguido la firme indicación de la tradición antiquísima representada por los

traductores griegos, por los primeros rabinos, etc., que leen indiscutiblemente una forma verbal en plural. A pesar de lo dicho, el investigador diligente y juicioso de los Salmos puede encontrar no pocas aportaciones valiosas en el trabajo del ya veterano Profesor de Breslau.

R. Criado S. I.

J. Pérez de Urbel O. S. B. *Vida de Cristo,* Madrid, Fax, 1941. En 8.°, 578 p. Ptas. 14.

El fin que el P. Pérez de Urbel se ha propuesto en su obra y el método que ha seguido en su preparación pueden dar una idea de lo que es la nueva Vida de Cristo.

El P. Pérez de Urbel se ha propuesto escribir la Vida de Cristo que necesita en España la generación que ha hecho la guerra. Se dirige a hombres que están empeñados en una gran tarea de reconstrucción social fundada en la doctrina de Cristo. Y para ello necesitan estudiar y vivir el espíritu de Cristo.

Sobre la fuente principal para toda Vida de Cristo, el P. Pérez de Urbel ha leído obras eruditas llenas de datos geográficos, de noticias arqueológicas, de análisis filológicos. Y nos confiesa ingenuamente que lo mejor de sus observaciones—a su parecer—de sus discusiones e investigaciones ha pasado a sus páginas, esforzándose siempre por recoger lo más sazonado de la erudición, sin que se advierta su peso.

El libro está dividido en dos partes. Abarca la primera toda la Infancia de Cristo y su ministerio en Galilea. La segunda, el ministerio en Judea, la Pasión y la Resurrección.

El contenido es el de los Cuatro Evangelios narrado con libertad literaria, adornado con observaciones oportunas de la historia antigua, de la arqueología, de los usos del país y observaciones y consideraciones propias, breves siempre y selectas. Sobre el contenido evangélico ha añadido en la primera parte dos capítulos: sobre la expectación mesiánica y sobre la Diáspora judía.

Con todo, conviene siempre advertir que la nueva Vida de Cristo es más literaria que científica. Es un libro de lectura fácil y agradable con fondo evangélico modernizado en la forma.

Las narraciones son sueltas, fáciles e interesantes; las descripciones, variadas, vivas, poéticas: trasluce siempre el entusiasmo y amor por la Persona del Maestro y cuanto a Él se refiere.

Como ejemplo de descripciones puede verse el amanecer del domingo de Resurrección (p. 522); el Lago de Galilea, el escenario de la vida pública de Jesús, visto en los días gloriosos de la Resurrección (p. 564); el mundo o campo de batalla a donde manda el Resucitado a sus discípulos (p. 570/1).

El Autor trata de darnos la vida de Cristo que necesita la España de nuestros días, la generación que ha hecho la guerra. Sobre esto nos permitimos observar que la Vida de Cristo por el P. Pérez de Urbel no es *la* Vida que necesita la España de hoy; es *una* Vida que puede utilizar con fruto un sector de la generación actual. Esta obra del P. Urbel no es ni para el público serio y estudioso que gusta de la forma, pero más del fondo, ni para el público sencillo e iliterato que no entiende ni de bellezas de estilo ni de finura de conceptos.

Esta nueva Vida de Cristo es más bien para aquel público leído y erudito que está siempre de prisa y no le preocupan la profundidad del pensamiento, la precisión del concepto y de la afirmación crítica en la historia.

En España hay muchos que echan de menos una Vida de Cristo científica, crítica, de pensamiento denso y profundo. Una vida donde se penetre a fondo en el sentido del Evangelio, se abarquen todos los adelantos de las ciencias auxiliares bíblicas y se dé la última palabra en todos los problemas que suscita la Vida del Dios-Hombre en la tierra. Esta es *la* Vida de Cristo que hace tiempo necesita España. Existe en otras naciones y algunas traducidas corren entre nosotros, sin que lleguen al ideal. *La* Vida de Cristo no ha de ser "la trama de los cuatro Evangelios colocada con más o menos habilidad en el marco correspondiente de lugar y de tiempo", como dice el P. Urbel (p. 5). No se trata de *mera habilidad,* se trata de mucho estudio, de mucha meditación y de mucha ilustración divina.

El defecto fundamental de la Vida de Cristo, que estudiamos, es la incertidumbre en que puede quedar el lector sobre el valor de determinadas afirmaciones que no están en el texto sagrado y que corren paralelas con las inspiradas. Otras veces son afirmaciones categóricas sobre materias disputables sin que el lector reciba la menor indicación de que no se trata de sentencia cierta. Hay mucha facilidad a la afirmación general y en bloque.

En la p. 5 nos dice que Flavio Josefo no tiene sobre Jesús sino "algunas alusiones fugitivas y despectivas, unas frases vagas, sobre cuya autenticidad seguirán discutiendo los críticos..."

El lector incauto fácilmente cree que el testimonio de Flavio Josefo hay que descartarlo. No es así. En Flavio Josefo hay dos pasos de autori-

dad crítica muy distinta. Uno críticamente cierto; otro bastante cierto en su conjunto; dudoso o casi ciertamente espúreo en sus pormenores.

Equívoca y aun peligrosa, afín a muchas frases del campo de enfrente, nos parece la afirmación general de que al Evangelio de S. Juan, "el más maravilloso de todos los libros religiosos, *más que una historia se le puede llamar una revelación*" (p. 11). El Evangelio de S. Juan es tan historia como los otros tres. Ya desde Taciano en el siglo II se toma siempre como base para encuadrar la topografía y la cronología del ministerio de Jesús.

Se presta también a error la afirmación de que Juan "no quiere precisamente completar a los otros Evangelistas" (p. 11).

No es ciertamente el fin primario del Evangelista, pero sí es un fin secundario. De ahí que tan sólo dos milagros tiene comunes con los Sinópticos. Y pudo muy bien utilizar los milagros de los Sinópticos para su tesis fundamental de manifestar los esplendores de la divinidad en el Dios Encarnado.

Imprecisa y equívoca es la frase de que sea preciso recurrir a S. Juan "para poder iluminar este obscuro relato (de Lucas) y para poder encontrar en él un eco *seguro* de la actividad del Señor, durante los últimos meses de su predicación" (p. 12).

La misión del Judaísmo no fué sólo la de mantener viva en el mundo la idea del Mesías (p. 16). Fundamentalísimo en su misión fué el monoteísmo.

En la p. 16 nos dice que Israel se conservó fiel a su misión de mantener la idea del Mesías y en la p. 17 se lee: "la misión ...había sido falseada".

Da por un hecho cierto, sin suscitar la menor duda, que María de Betania es María Magdalena (p. 551. 554).

Así pudiéramos seguir enumerando otras muchas frases imprecisas...

De la rapidez con que pasa por los textos y hechos del Evangelio es prueba el episodio de las bodas de Caná. Se explica por qué Jesús pudo llamar a su Madre "Mujer" sin ofenderla y a continuación, sin explicar ni hacer la menor indicación de las palabras de Jesús "*Quid mihi et tibi*", donde está la verdadera dificultad, dice: "De todas maneras, aquí, lo mismo que en el templo, quiere reivindicar su absoluta independencia en el cumplimiento de su misión" (p. 107).

Da por un hecho indiscutible que la Caná del Evangelio es la Kefer-Kenna actual. Es sí muy probable, pero no cierto.

Suprime las notas para aligerar el libro y se nos dice que sólo se pondrán las necesarias para que "el lector pueda darse cuenta del paralelismo de los cuatro Evangelios y se mueva a buscar la Verdad y el Amor en sus fuentes más puras".

En la práctica pone algunas notas bíblicas y omite otras que serían tan necesarias o más que las primeras para el fin indicado.

Creemos que el libro hubiera ganado, indicando en nota las fuentes de determinadas afirmaciones más nuevas, y que no siempre el principio se ha aplicado lógicamente. En la p. 16 se cita a Isaías 9, 6 (para que el lector pueda por sí mismo estudiar la fuente). Y en la p. 17 alude a profecías tan importantes como la de Balaam, las promesas de Dios a Abraham, las palabras de Jacob moribundo... y no se pone la cita.

Usa el autor corrientemente el término de *Jehova*. La ciencia ha demostrado ya suficientemente que esta no era la pronunciación del nombre cuadrilítero divino. Esta pronunciación empezó en los gramáticos del siglo XIV.

La pronunciación generalmente admitida hoy, aunque no del todo cierta, es la de Yahveh y que tiene su fundamento en la transcripción de Teodoreto, basado a su vez en la pronunciación samaritana.

En suma, la Vida de Cristo del P. Pérez de Urbel, por lo fácil de sus narraciones, la viveza de sus descripciones, la sobriedad de sus consideraciones y abundante erudición bañada en espiritual unción, se lee con interés y fruto. Vida necesaria y conveniente para un sector determinado de nuestra generación, aunque debe leerse con determinadas reservas en frases imprecisas, generales y en sentencias afirmativas que no pasan los límites de la probabilidad.

La Vida ganaría con determinadas notas críticas y mayor precisión en las frases y formas potenciales que advirtiesen al lector el grado de mayor o menor probabilidad de sentencias que no son del todo ciertas.

J. Leal S. I.

José M. Bover S. I. *Las Epístolas de S. Pablo*, texto de la Vulgata latina, cotejado con el griego y versión del texto original acompañada de comentario. Barcelona, Editorial Balmes, 1940. T. 1-2, en 8.º, 798 p. Ptas. 38.

La obra del P. Bover consta de tres partes que el lector debe conocer. Texto latino de la Vulgata, texto castellano, traducido directamente del griego original y notas en ambas páginas, latina y castellana.

Tanto la página de izquierda, latina, como la de la derecha, castellana, van divididas en párrafos con sus correspondientes títulos en negrita que sintetizan el pensamiento de S. Pablo y facilitan su lectura. "Títulos conduc-

tores" que permiten seguir el desenvolvimiento y enlace lógico del pensamiento

En la página de la izquierda nos pone el P. Bover el texto latino de la edición clementina. Al pie de esta página latina van breves notas de latín textuales y exegéticas.

Las notas textuales facilitan la comparación del texto griego que sirvió de base a la traducción latina con el adoptado hoy día por los críticos.

En las notas de carácter exegético se da la equivalencia más exacta posible con el original griego. Para ello, generalmente, pone al lado de la versión clementina la que se juzga más conforme con el original griego.

La versión castellana es la parte sustantiva del libro. Se basa en el texto griego que el mismo P. Bover ha preparado y se está ya imprimiendo en edición manual greco-latina.

Entre la traducción libre y servil el P. Bover adopta un término medio. Ni muy libre ni muy servil. Procura siempre conservar no sólo la idea, sino aun la misma forma original, el movimiento rítmico, el tono de las expresiones, el colorido de las imágenes. Al mismo tiempo la frase es castellana, clara y moderna. Y en esto se diferencia notablemente de la versión griega del P. Juan José de la Torre (Friburgo, 1909) que es excesivamente servil. El lema del P. Bover, como traductor, ha sido conservar la mayor fidelidad y exactitud posible con tal de que "no se corrompa el subyecto" castellano.

Creemos que el P. Bover ha logrado su propósito en lo que mira al conjunto. Su traducción es realmente fiel y exacta reproducción del pensamiento y forma griega. Y al mismo tiempo asequible, fácil y llevadera al oído castellano moderno.

Algunos pormenores pueden disonar a nuestro oído. Así en 1 Cor 5, 1 "resueltamente se oye decir..." se adaptaría más a nuestro oído el adverbio "abiertamente" que responde con la misma exactitud al pensamiento de S. Pablo.

El P. La Torre, con un servilismo disonante y oscuro ha traducido: "absolutamente se suena..."

El deseo de fidelidad al texto griego influye en algunas frases que disuenan en castellano o no dicen nada. Así "enemigos en vuestro pensamiento" (Col 1, 21) es frase inusitada en castellano o que puede tomarse en un sentido distinto del que tiene en S. Pablo. Los paganos en sus criterios y sentimientos habituales estaban alejados de Dios.

Del mismo deseo de fidelidad ha nacido esta otra frase: "el Evangelio... ha sido predicado en toda la creación que está debajo del cielo" (Col 1, 23).

Esto es abiertamente un grecismo, que tal vez se podría evitar.

Observaciones como estas nada quitan al conjunto digno y netamente español de la traducción del P. Bover, que en esto supera con mucho a la del P. La Torre.

El P. Bover en la traducción no ha querido prejuzgar el sentido de determinadas frases o versos discutidos. Su sentencia la expone generalmente en las notas. Nosotros no hubiéramos visto mayor inconveniente en que ya la traducción misma castellana hubiese ido matizada del sentido exacto que cree el traductor, con tal que en las notas se hubiese indicado el sentido de los contrarios.

Las notas que acompañan a la traducción castellana son, como dice el mismo autor, más doctrinales que literarias y filológicas. Tienden siempre a declarar y profundizar en el sentido o pensamiento del Apóstol. Son muy desiguales en extensión y desarrollo. El autor las llama comentario y tienen algo de esto, en cuanto que explican algunos pensamientos de S. Pablo y sentencias del traductor. Para un comentario seguido del texto sagrado les falta la continuidad. Son notas a algunos versos. Pero otros quedan sin ninguna observación. Y esta es la deficiencia mayor de la obra, consciente y pretendida por el autor, ya que está en plan de darnos en otra obra el comentario de S. Pablo. Sin embargo, esta misma traducción sería de utilidad mucho más universal, si, reduciendo algunas notas de las actuales, se diese alguna breve explicación de todos los versos, o por lo menos de la mayoría. La sola traducción y las notas actuales no bastan para seguir siempre con claridad el pensamiento de S. Pablo.

La obra del P. Bover tiene además una introducción general a las Epístolas de S. Pablo, donde expone sumariamente sus viajes apostólicos y el carácter literario y teológico de sus escritos.

Cada una de las cartas tiene también una sumaria introducción, para los no iniciados.

Al final del tomo II hay un índice de las principales materias tratadas en las notas sumamente útil, para profesores y predicadores. Es singularmente completo lo que se refiere a Cristo.

Corona la obra un Apéndice teológico con los principales textos dogmáticos de S. Pablo, ordenados sistemáticamente, según el plan que siguen los modernos tratados de teología. Estos textos con el comentario que acompaña la versión pueden considerarse como el avance de la teología de S. Pablo que el P. Bover nos promete.

Nosotros, que estamos empezando la carrera que tan avanzada y gloriosamente ha recorrido ya el P. Bover, no podemos menos de congratularnos

por su traducción de las Epístolas y pedirle que complete la obra con un comentario seguido que, unido a la misma traducción castellana, será de suma utilidad y uso para maestros, predicadores y discípulos.

J. Leal S. I.

M. Viller-K. Rahner. *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Friburgo, Herder, 1939. En 8.°, 317 p. RM. 7.80.

El presente libro es ya conocido en el mundo erudito y con sumo placer hemos leído los elogios de que ha sido objeto. Tiene por base una obra del profundo historiador de las doctrinas espirituales, R. P. Marcel Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (París, 1930).

En la producción de Karl Rahner que tenemos a la vista aparece esa obra traducida libremente y presta al libro de Rahner las líneas de erudita y discreta síntesis con que el sabio director del *Dictionnaire de spiritualité* supo presentar en breves páginas el mejor resumen que poseemos de las enseñanzas ascéticas y místicas de los primeros siglos del Cristianismo. No que pretendiera agotar la materia, ni encuadrarla en las categorías sistemáticas de la ciencia espiritual de hoy, sino presentarla en sus puntos más hirientes, cuanto lo permitían los moldes estrechos de un volumen de la colección Bloud et Gay.

El R. P. Karl Rahner, joven y fecundo escritor que ya nos ha regalado con profundos escritos de géneros variados, que acusan una erudición y capacidad de trabajo poco comunes y altamente prometedoras, ha mejorado el escrito de Viller con las aportaciones y aditamentos de la ciencia posterior a 1930, fecha en que aquél aparecía en París. Y más todavía: Rahner, además de señalar la confirmación y confrontación documental de las afirmaciones de Viller y de las propias, ha añadido indicaciones bibliográficas que recogen lo mejor de lo publicado hasta ahora en este campo todavía por trabajar y explotar de las ideas espirituales a través de la Historia. Esa bibliografía se refiere naturalmente a las materias tratadas en los capítulos de la obra; y así los estudiosos encontrarán en ella, sistematizado, abundante material de consulta sobre la espiritualidad del Nuevo Testamento y de los primeros escritores cristianos (cap. 1), sobre el ideal primitivo del martirio y de la virginidad (cap. 2, 3), sobre la piedad erudita de Clemente de Alejandría y de Orígenes (cap. 4), sobre el monacato y los tres grandes Capadocios del siglo IV (cap. 5-8), sobre los místicos griegos del siglo V al XII (cap. 9), sobre S. Agustín y S. Gregorio Magno

(cap. 10); para terminar con interesantes capítulos sobre la concepción de laa santidad fuera del monacato (cap. 11) y otras formas de la vida espiritual: oración, devociones y ejercicios de piedad (cap. 12).

M. NICOLAU S. I.

Zeugen des Wortes (Herausgegeben v. Kerlheinz Schmidthüs, Bänchen 30/33). Friburgo, Herder, 1941. En 8.° RM. 1.20 cada vol.

Es esta una nueva colección de escritores eclesiásticos asi antiguos como medievales y modernos. En ella figuran nombres como los de S. Ignacio mártir, S. Cirilo de Jerusalem, Tomás de Kempis, S. Buenaventura, Tomás Moro y Newman; y textos como La oración de la primitiva Iglesia, La doctrina de los doce Apóstoles y El Martirio de S. Patricio.

En la presentación de los textos, aunque todos están traducidos al alemán, de conformidad con el pensamiento de alta vulgarización que pretende el coleccionador, hay no obstante la mayor escrupulosidad, y todos ellos van precedidos de eruditas introducciones y no pocas veces acompañados de notas explicativas y aclaratorias.

1. Vol. 30. *Augustinus, Die Hochzeit zu Kana*. En este tomito de 72 pag. ha reunido J. M. NIELEN, traduciéndolas de la edición de los Maurinos, las dos exposiciones del Doctor de la Gracia sobre el primer milagro que Jesucristo, por intercesión de su Santísima Madre obró en Caná de Galilea.

El texto va precedido de una introducción en que subraya Nielen como idea predominante de la predicación de S. Agustín, el conocimiento de la persona de Jesucristo. Unas notas aclaratorias siguen al texto, tomadas de las obras del Obispo de Hipona, sobre el significado de los milagros, la elevación de las criaturas a Dios por las obras de la creación, los desposorios de Jesucristo con la naturaleza humana y la unidad de todas las cosas en el amor.

2. Vol. 31. *Vinzenz von Paul, Gespräche*. KARLHEINZ SCHMIDTHÜS, el editor general de la colección, ha traducido y prologado para materia de este volumen de 81 pag. seis de las conferencias de las que el Fundador de las Hermanas de la Caridad solía dirigir a sus hijas en aquellos coloquios familiares llenos de unción y sencillez, en los que excitaba al fervor a las religiosas poniéndoles delante el ejemplo de las virtudes de las primeras compañeras de Luisa de Marillac.

3. Vol. 32. *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts.* Es una preciosa colección de las actas de los martirios de S. Policarpo, de S. Ptolemayos y Lucio, de los santos Carpo, Papilo y Agatonice, de S. Justino y sus compañeros, de los santos mártires de Lión y de los de Sicilia de Numidia. H. RAHNER ha traducido de las mejores ediciones críticas todos estos textos y en un tomito de 90 pag. los presenta, haciendo ver en una preciosa introducción el valor de estos valiosos testimonios de la divinidad de la Iglesia.

4. Vol. 33. *J. A. Möhler, Kirche und Geschichte.* J. A. Möhler con J. S. Drey fué, como es sabido, uno de los principales fundadores de la escuela de Tubinga, en cuya Universidad y en la de Munich enseñó Historia eclesiástica por espacio de dos decenios. En este volumen de 61 pag. ha recogido B. HANSSLER las principales ideas que sobre la enseñanza y el método de la Historia eclesiástica había expuesto Möhler en los diversos prólogos con que solía comenzar sus prelecciones de fama mundial.

R. S. DE LAMADRID S. I.

H. SCHAUF. *Die Einwohnung des heiligen Geistes.* (Freiburger Theologische Studien, 59). Freiburg i. Br., Herder, 1941. En 8.°, XVI-268 p. RM. 8.60.

Tres partes perfectamente distintas nos ofrece la presente monografía. La primera nos traza una semblanza de la vida y actividad literaria de Carlos Passaglia y Clemente Schrader. La segunda nos introduce en la doctrina de ambos teólogos sobre la inhabitación del Espíritu Santo, interpretada por ellos contra el común sentir de los teólogos, no como una mera apropiación. En la tercera se examinan los fundamentos doctrinales de esta concepción. Un apéndice trata de aquilatar la terminología de dicha cuestión teológica.

La utilización de fuentes manuscritas ha dado como fruto una nueva imagen de las relaciones científicas existentes entre Pessaglia y Schrader; aquél iniciador, éste continuador de una tendencia metodológica en Teología, cuyo más alto exponente es Franzelin.

La segunda parte constituye una monografía completa sobre la famosa teoría que concede a la inhabitación del Espíritu Santo un carácter mayor que el de la apropiación. Allí desfilan ante nuestros ojos Lessio y Alápide como lejanos precursores, Petavio, Tomassino y Bernardo de Rubeis como fuentes más próximas de Passaglia y Schrader. En estos últimos la

teoría ya está desarrollada: el Espíritu Santo "se envía a Sí mismo" al alma y aparece en ella a manera de causa formal. Esto es una propiedad del Espíritu Santo, cuyo fundamento es la gracia y cuyos frutos son la participación de la naturaleza divina y la filiación adoptiva.

Estas ideas de Petavio, renovadas vigorosamente y ulteriormente desarrolladas por los dos teólogos, no han caído en el vacío. Al lado de la resuelta oposición de figuras como Franzelin, Palmieri y Mazzella (y sin duda como explicación también de esa oposición), el autor encuentra sus huellas en otra multitud de teólogos, que o han sentido el influjo directo de Passaglia y Schrader, o sin darse cuenta han entrado en el círculo de sus concepciones. Hasta 17 se examinan en la presente monografía. De ellos citaremos solamente a Scheeben, Hurter y de Regnon.

En la tercera parte investiga el autor las objeciones puestas contra la doctrina de la "inhabitatio propria" y las respuestas dadas por sus defensores. Su conclusión es: esas razones en contra, no llevan a la evidencia. De donde se deduce que dicha doctrina *no es imposible* ni se debe rechazar *a priori*. Si esa concepción responde a la realidad, o no, debe estudiarse directamente en las fuentes de la revelación; aunque el autor no disimula sus preferencias por ella. De ahí el añadir en el apéndice un estudio sobre la terminología teológica en relación con el asunto.

La obra, compuesta con cariño y amplia erudición, tiene sobre todo un valor histórico. Desde este punto de vista, su interés y su utilidad son considerables. Menos nos convence en su aspecto doctrinal, a pesar de los numerosos nombres de autores contemporáneos, con que el autor ha querido recomendarse.

En la bibliografía hemos echado de menos los artículos del P. Juan de la Cruz Martínez Gómez en Estudios Eclesiásticos sobre los varios problemas de la inhabitación del Espíritu Santo, especialmente sobre el problema de la prioridad de la gracia o de la inhabitación misma, que en varias partes de la obra se toca (cf. ATG, 2 [1939] 5s).

J. A. de Aldama S. I.

G. B. Guzzetti. *La perdita della fede nei cattolici*. Studio storico-dogmatico. Venegono, Editorial "La Scuola cattolica", 1940. En 8.°, 214 p. L. 15.75.

Ante el hecho frecuente de aquellos católicos que abandonan su fe, se ofrece fácilmente una pregunta: ¿Existe alguna causa justa que les per-

mita abandonar la fe sin culpa grave? Este es el problema que estudia Guzzetti examinándolo en su desarrollo histórico-dogmático primero, y en la decisión del Concilio Vaticano después.

Los teólogos anteriores al s. XIX no se propusieron la cuestión y así no debemos buscar en ellos la solución directa a la misma; mas, si los estudiamos a la luz de la actual doctrina teológica, descubriremos en sus escritos más de un elemento favorable a la solución católica.

La controversia se plantea en el s. XIX, especialmente en Alemania, con Hermes, quien propugna la suspensión del asentimiento a la fe, mientras no se justifique científicamente dicho asentimiento. El católico y el no católico se encuentran ante el problema de la fe en la misma posición inicial, si bien el primero no puede tener para la duda más que una razón meramente subjetiva: más aun, puede suceder que en el decurso de su estudio halle el católico razones subjetivamente justificantes que transformen en definitiva la suspensión provisional de su asentimiento, sin que ello suponga necesariamente una culpa grave.

La doctrina de Hermes dió lugar a una controversia apasionada que Guzzetti estudia detenidamente en las tres etapas de su desarrollo. En la primera, que termina con la condenación de Hermes, en 1835, los errores de Hermes no habían sido claramente comprendidos por la mayoría de sus adversarios, quienes únicamente tenían la idea vaga de que aquel hacía concesiones excesivas a la razón. En la segunda, hasta las tesis de Colonia, la controversia se traslada del campo teológico al histórico: la cuestión doctrinal queda en la penumbra; hermesianos y antihermesianos, al menos aparentemente, parecen estar de acuerdo, aunque sobre la cuestión nostra especial no pueda decididamente afirmarse. En la tercera, el Obispo de Colonia condena la duda real como punto de partida de la demostración apologética, motivando su decisión, a lo que parece en razones teológicas, o al menos estrictamente relacionadas con la teología.

Al finalizar la controversia hermesiana se habían puesto en claro, según Guzzetti, estos tres puntos de doctrina: a) antes de aceptar la fe es necesario probar su divinidad, en lo cual la razón es independiente de aquella; b) aun después del asentimiento, el católico puede examinar los fundamentos de su fe, partiendo, no de la duda real, sino de la metódica; c) procediendo así, el católico que se mantiene en gracia llegará a un resultado positivo.

Desde ahora el problema se propondrá ya, no sobre la duda real como punto de partida, sino sobre si el católico que examina su fe puede, manteniéndose en gracia, abandonarla. Este nuevo aspecto de la cuestión coincide con otra controversia, la entablada sobre la libertad de la ciencia. His-

tóricamente comienza ésta, también en Alemania, entre Clemens y Kuhn; mas en Froschammer es propiamente donde se da el paso entre las dos cuestiones, la de la libertad y la nuestra, llegando con Schmid, no obstante las profundas diferencias que existen entre ambos autores, a una misma conclusión: el católico que examina su fe, partiendo de la duda metódica, como quiera que no es ayudado de la gracia en este examen, puede sin pecado verse obligado a abandonarla.

La respuesta a Froschammer y Schmid, delineada ya en Bauer, es desarrollada ampliamente por Scheeben y Kleutgen: el católico podría perder la fe sin su culpa, si perdiese el juicio de credibilidad, mas este juicio no puede perderlo sin culpa suya por la especial asistencia de la gracia.

El problema, pues, era de naturaleza teológica: Bauer, Scheeben, Kleutgen y Schäzler proponían, por otra parte su tesis, no como doctrina propia, sino como enseñanza de la Iglesia. Así las cosas el Concilio Vaticano, en el cap. 3 de la Constitución *De Fide catholica,* declara que el católico que recibió la fe bajo el magisterio de la Iglesia no puede tener *justa causa* para mudarla o ponerla en duda.

¿Cuál es, sin embargo, el sentido de la definición conciliar? ¿Qué se entiende por causa *justa?* Conocidas son las tres interpretaciones en el campo católico: justa sólo objetivamente en los casos normales, no en los extraordinarios.

Guzzetti, después del estudio histórico de la controversia, se decide por los subjetivistas rígidos. Todos los teólogos convienen en afirmar que el Concilio podía definir la tesis subjetivista; como, por otra parte el Vatica no reprueba el error tal y como lo proponían sus defensores, la interpretación objetivista es inadmisible. Contra los subjetivistas moderados la elección tiene mayor dificultad, por no convenir los teólogos en si puede darse el caso de que un católico en circunstancias excepcionales pueda tener causa subjetivamente justa para abandonar su fe. Esto no obstante, y según el sentido de la controversia agitada antes del Concilio, Guzzetti opina que éste se declaró de una manera absoluta y sin excepción.

La obra de Guzzetti sobresale por el estudio a fondo de la controversia así en su aspecto histórico como teológico. En materia tan difícil como la presente, es de alabar la precisión teológica de su autor y la claridad de ideas, que demuestran un dominio pleno de la materia; todo ello unido a un intachable método así pedagógico como científico, una dicción escogida y selecta y sobre todo un criterio seguro y plenamente católico que hacen de este estudio histórico-dogmático una de las producciones más notables sobre la interpretación de la definición vaticana.

R. S. de Lamadrid S. I.

L. C. RAMÍREZ S. I. *La Controversia eucarística del s. XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos.* Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1938 [1940]. En 8.°, 144 p.

Es corriente afirmar en las clases y manuales de Teología, que Berengario negó *con certeza* la conversión substancial en la Eucaristía, y *probablemente* también la presencia real. ¿Es exacta esa afirmación? El P. Ramírez lo examina en la presente obra. La conclusión es la inversa: negó ciertamente la presencia real, y como consecuencia, claro es, también la conversión.

El camino que lleva al autor hasta ahí, es el siguiente. Ante todo estudia el testimonio de los contemporáneos de Berengario: Adelmann de Lieja, Hugo de Langres, Ascelino, Durando de Troarn, Lanfranco, Anastasio, Guitmundo de Aversa, Berengario de Venouse, Bernoldo de Constanza. Todos ellos ven en la doctrina berengariana más que nada un ataque contra la presencia real. De ahí la insistencia en el "verum corpus", "verus sanguis". Si hablan de la conversión total, es para fijarse principalmente no en su realización, sino en su efecto.

Después, la voz de la Iglesia. Es este un capítulo de especial interés. Nada menos que 13 Concilios particulares, escalonados por toda la segunda mitad del s. XI, examina el autor. En todos ellos se condena la concepción berengariana de la presencia de Cristo en la Eucaristía "per figuram, per imaginem, per similitudinem, in signum, in sacramentum tantum", y frente a ella se enseña la doctrina católica con las frases más realistas y la mayor insistencia en la *verdad* del Cuerpo de Cristo. En ese marco histórico se entienden bien las diversas fórmulas de retractación, con que Berengario iba sutilmente escamoteando una sincera confesión de sus errores.

A continuación hace el autor un minucioso estudio de la filosofía que Berengario pone en juego contra la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Filosofía sutil, sofística, que en su mente prevalece siempre sobre la Teología, y que se auna fatalmente con errores teológicos sobre la eficacia simplemente intencional del sacramento y sobre la concepción de la Eucaristía como mera figura. En estas ideas Berengario no evolucionó, aunque aparecen en sus escritos cada vez más explícitas. Y en resumen, para él no hay verdadera presencia real. Desde luego en el sistema berengariano no cabe la idea de una posible impanación para explicar el misterio.

Un último capítulo recoge las postreras luces de la controversia en los discípulos posteriores de Berengario, según nos las trasmite Gregorio de Bérgamo.

El P. Ramírez ha logrado en su obra darnos una visión más real del contenido histórico de la controversia eucarística del s. XI. Ello servirá sobre todo para entender el verdadero alcance de los documentos del magisterio eclesiástico en aquella época.

J. A. DE ALDAMA S. I.

Die Quaestiones Disputatae de Fide des Bartholomäus von Bologna O. F. M. von DR. P. MEINOLF MÜCKSHOFF O. F. M. Cap.-Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXIV, Heft. 4, Münster i. W, Aschendorff. 1940. En 8.º, LX-199 p. RM. 11.40.

Este trabajo, dedicado al P. Pelster, benemérito de los estudios medievales, no sólo por sus personales aportaciones sino por su actividad como iniciador y promotor de otros muchos, contiene cinco Cuestiones sobre la Fe, compuestas por el franciscano Bartolomé de Bolonia. Sin ser una figura de primer orden, tiene valor más que suficiente para merecer la publicación de esta obra, que da a conocer un aspecto de la concepción del siglo XIII sobre el fundamento de la fe y las relaciones entre Fe, Ciencia y Verdad. El P. Mückshoff nos presenta un texto crítico, precedido de una interesante introducción, y de un concienzudo estudio sobre el fondo del problema y su valoración en los teólogos contemporáneos.

Después de recoger los datos biográficos, nos ofrece un estudio de las actividades literarias de Bartolomé, y de la tradición manuscrita de sus obras: las Cuestiones (manuscritos, autenticidad, cronología y lugar de composición); el tratado *De Luce*, y los Sermones.

El texto se basa en dos buenos manuscritos del s. XIII, uno de Stuttgart (Theol. Phil. Q. 160 de la Landesbibliothek de Würtemberg) y otro de Florencia (Plut. XVII, sin. 8 de la Laurenziana), prefiriendo generalmente el primero, como mejor, y transcribiendo loablemente, con ortografía moderna.

Respecto a los problemas tratados por el Maestro, y su modo de enfocarlos, bastará leer los enunciados de las Cuestiones: *1.ª Quaestio est, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua, quae non possunt convinci per naturalem rationem.—2.ª Quaestio est, utrum quilibet in sua fide possit salvari, an solum sit una fides tantum, in qua sit salus.—3.ª Quaestio est, utrum fidei christianae possit subesse falsum et hoc est quaerere, utrum sermones complexi, qui sunt veritatum articulorum fidei enuntiativi, possint esse falsi ut: caro nostra resurget, mundus conflagrabitur per*

ignem et sic de aliis.—4.ª Quaeritur, utrum verum, quod subest articulis fidei christianae, sit verum, quod a parte sua sit demostrabile, quantum est ex sua ipsius propria certitudine, licet nos non possimus ipsum demonstrative probare, propter defectum ignorantiae nostrae.—5.ª Quaestio est, supposito, quod tantum sit una lex sive fides, in qua sit salus, utrum illa fides sit fides christianorum.

Para la historia de la Teología tiene especial valor el trabajo del P. Mückshoff que sitúa con precisión las ideas de Bartolomé de Bolonia. Estudia en primer lugar el fundamento de la Fe en sus predecesores (Abelardo, Alano de Lille, Nicolás de Amiens, Hugo y Ricardo de San Víctor, los dos Guillermos, de Auxerre y de Auvergne, Sto. Tomás, S. Buenaventura, Rogerio Bacon, Benito de Alignan y Servasanto de Faenza). Precisa luego la doctrina de Bartolomé acerca de la necesidad y unidad de la fe y su realización en el Cristianismo, con un *excursus* sobre la salvación de los Infieles; y termina señalando el desarrollo de estas ideas en Mateo de Aquasparta, Rogerio Marston y Duns Scoto.

Las relaciones entre la Fe por una parte y la Verdad y la Ciencia por otra, constituyen un segundo objeto de estudio en las presentes Cuestiones. Antes de exponer la doctrina de su Autor, a la cual sigue una exposición de su desarrollo en Mateo de Aquasparta, se consideran los predecesores. Para las relaciones entre la Fe y la Verdad son éstos, Simón de Tournai, Pedro de Capua, Prepositino de Cremona, Guillermo de Auxerre, el Canciller Felipe, la *Summa de Virtutibus* y la Suma de Alejandro de Hales, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Santo Tomás y una glosa marginal del códice de Stuttgart que utiliza.

Para las relaciones entre la Fe y la Ciencia, estudia el problema en Clemente de Alejandría, Orígenes, S. Basilio, Teodoreto, Filoxeno, S. Agustín, S. Anselmo, Abelardo, S. Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, Maestro Huberto, Simón de Tournai, Prepositino de Cremona, Guillermo de Auxerre, Odo Rigaldo, S. Buenaventura, S. Alberto Magno y Sto. Tomás.

Esta simple enumeración de autores tan varios, no pocos de los cuales han de conocerse en manuscritos dispersos, indica ya el escrupuloso trabajo del P. Mückshoff y su erudición. En resumen: la buena edición de un texto restringido, pero interesante; la útil introducción y el estudio teológico-histórico, sólido y paciente, hacen de esta monografía un verdadero modelo.

P. M.ª ABELLÁN S. I.

J. PUIG DE LA BELLACASA S. I. *De Sacramentis Compendium Scholastico-theologicum.* 2 tomos. (Biblioteca Teológica de Balmesiana, II) Barcelona, Editorial Balmes, 1941. En 8.°, VIII-740 p. Ptas. 30.

Este tratado *de Sacramentis* es el fruto de más de veinte años de enseñanza. Durante ellos fué componiendo el autor diversas tesis, que se imprimían para el uso privado de sus discípulos. Estas tesis, convenientemente retocadas según la experiencia de las clases, completadas y desarrolladas, han dado origen a la obra que presentamos. Y no dejó el P. Puig de la Bellacasa de investigar en este tiempo algunos puntos obscuros u obscurecidos, de que tan pródigo es este tratado; como el de *la Bula "Sacrae Religionis" de Bonifacio IX* (*Est. Ecl.* 4 [1925] 3-19, 113-137) y *la Esencia del Sacrificio de la Misa* (*Est. Ecl.* 8 [1929] 363-380; 10 [1931] 65-96, 385-406, 538-553; 11 [1932] 95-103) con ocasión de la teoría del P. de la Taille. El fruto de tantos trabajos no pudo ser visto por el autor, que murió mientras se imprimía su obra.

Las 740 p. de texto contienen la materia completa *de Sacramentis* distribuída en 8 tratados: El *de Sacramentis in genere* se desarrolla en poco más de un centenar de páginas y los tres primeros Sacramentos completan las 351 p. del primer tomo. El tomo segundo, que continúa la paginación del primero, contiene además del amplio tratado de penitencia (270 p.) los tres últimos Sacramentos; algunos, como el de *Extrema Unción* y el de *Matrimonio,* tratados con excesiva brevedad (17 y 32 p. respectivamente).

La doctrina de estos tratados se desarrolla en 85 tesis, precedidas a veces de breves introducciones. Al enunciado de cada una de ellas, sigue la indicación en abreviatura del lugar en que tratan de la misma materia Sto. Tomás (3 q. 75 a. I por ejemplo), Suárez, Belarmino, Lugo, los Wirceburgenses, Franzelin, Sasse, Pesch, Lahousse, y donde ha lugar, Palmieri, Van Noort, Hugon, De San, Billot, Huarte, Otten, D'Alès, etc., todos, o casi todos, de una determinada tendencia. A veces se cita también el artículo correspondiente del *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant-Mangenot-Amann, o algún estudio monográfico (libro, o artículo de revista) de la materia tratada en la tesis. Abundan también las notas bibliográficas al pie de la mayor parte de las páginas, no siempre dadas con cuidadoso método. Véase por ejemplo la bibliografía de la tesis LXXI, p. 579.

Las tesis se exponen en método escolástico, sin exagerar el silogístico cuando se trata de argumentos positivos. Constan de *prenotandos, argumentación* y *solución de dificultades.*

Los *prenotados* de cada tesis comienza con la *declaratio,* es decir: no-

ciones y estado de la cuestión. Las opiniones de los *adversarios* se exponen muy brevemente y en términos generales, excepción hecha del caso de tesis discutidas entre los teólogos escolásticos, cuyas opiniones se exponen con más amplitud. La *censura* o carácter dogmático de la tesis, se da con indicación del documento en que se apoya.

La *argumentación,* en general sólida, la forman la prueba de Escritura bastante bien escogida, y precedida a veces de la exposición exegética del texto; los documentos eclesiásticos bien expuestos y la tradición patrística, bastante floja, pues solamente se indica un corto número de Santos Padres, sin duda con el fin práctico de no cargar mucho la memoria de los discípulos; y sólo cuando faltan estos decisivos documentos, se aduce el argumento de teólogos y el de razón. Está bastante desarrollada la parte destinada a la *solución de las dificultades* que se exponen y resuelven con amplitud.

La obra va provista de dos índices, escriturístico y onomástico, además del índice general sistemático.

No tiene mucho de particular, que donde tantas abreviaturas y referencias hay, se deslicen algunas erratas. Una lista de ellas sería conveniente, pues aunque sean fácilmente corregibles para un profesor, pueden perturbar a los discípulos. También hubiera podido ampliarse la lista de abreviaturas, donde no se recogen todas. La bibliografía aducida, especialmente la alemana, no ha sido siempre suficientemente utilizada. Llama la atención no encontrar citadas las obras de B. Poschmann [1] y J. A. Jungmann [2] al tratar de la disciplina penitencial de la Iglesia, a pesar de que alguna de ellas se cita con otra ocasión para cuestiones accidentales (p. 369 nota 42).

Sin embargo, las deficiencias advertidas, muchas de ellas atribuibles a que la muerte del autor no le ha permitido darle la última mano durante la impresión, no aminoran nada el valor de esta obra para el fin a que se destina. Acrecienta su mérito la exposición diáfana y la excelente presentación tipográfica, que ayuda a la claridad por la gran variedad de tipos utilizados. La numeración marginal de párrafos en serie corrida, facilita mucho las referencias, tan necesarias en estos tratados escolares. En suma, que el tratado del P. Puig de la Bellacasa es un buen libro de texto para los estudiantes de los cursos teológicos, y un precioso auxiliar para los sacerdotes que pretendan repasar la materia estudiada.

D. González S. I.

1. *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums.* Munich 1928.—*Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter.* Breslau, 1930.
2. *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Innsbruck, 1932.

J. Hollnsteiner. *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaf vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts.* (*Johan Peter Kirsch: Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen. Zweiter Band, 2. Hälfte*) Friburgo, Herder, 1940. En 8.°, XII-552 p. RM. 14.80.

El conocido manual de historia eclesiástica del célebre historiador cardenal Hergenröther ha sido después de la muerte de dicho cardenal, acaecida en 1890, diversas veces reeditado y cuidadosamente puesto al corriente en los avances de las investigaciones históricas por Mons. J. P. Kirsch, director del Pontificio Instituto Arqueológico de Roma. Hace una decena de años, siendo preciso hacer una nueva edición, pareció a Mons. Kirsch dar nueva forma y disposición a la obra toda y para ello encomendó a diversos especialistas la redacción de los distintos volúmenes. Más que de una nueva reedición se trata de un trabajo original. Por eso al frente de los tomos no figura ya el nombre del cardenal Hergenröther. En 1930 apareció el primer tomo, "La Iglesia en el mundo antiguo de la cultura greco-romana", bajo la firma del propio Kirsch. Al año siguiente la primera parte y en 1933 la segunda del cuarto tomo, "La Iglesia en la época del individualismo, 1648 a nuestros días", debidos ambos a la pluma del profesor de Friburgo de Brisgovia L. A. Veit. Hasta 1940 no ha aparecido, que sepamos, un nuevo volumen, el correspondiente a la segunda parte del tomo segundo, "La Iglesia en la lucha por la *cristiandad*, siglos XIII-XV", objeto de la presente resención. La tardanza en la aparición de este segundo volumen se debe a la triste circunstancia de haber fallecido los dos historiadores, a quienes se había encargado sucesivamente la redacción del volumen: el joven profesor de la Universidad de Bona José Breven, primero, y el profesor de Friburgo de Brisgovia Emilio Goeller, después. Ha sido el profesor de la misma Universidad J. Hollnsteiner, conocido como colaborador de Finke en la edición de las "Acta Concilii Constanciensis" y por sus numerosos trabajos relativos a la época que le ha tocado historiar, quien finalmente ha logrado publicar el presente tomo. Abarca desde comienzos del siglo 13 hasta mediados del 15; una época dominada por la idea de la unidad no solo religiosa sino aun política de todos los pueblos cristianos: la "cristiandad". El autor la divide en dos partes. En la primera de Inocencio III a Bonifacio VIII, que corresponde al primer libro del volumen, la unidad, la "cristiandad", es una realidad. Por encima de la lucha entre las dos supremas potestades, el Pontificado y el Imperio, a veces tan dura, el pueblo cristiano aparece unido por la unidad de fe, de ideas filosóficas y teológicas, de costumbres religiosas; unidad que se manifiesta plásticamen-

te no menos en las sumas teológicas y en las catedrales góticas, que en los lazos sociales y económicos que estrechan entre sí a los pueblos. En la segunda, de 1303 a 1455, que corresponde al segundo libro del volumen, se empiezan a aflojar los lazos políticos a los golpes de las ideas nominalistas, del destierro de Avignon y del cisma de occidente; hasta verse la Iglesia amenazada en su misma constitución interna por el movimiento conciliarista; pero si la "cristiandad" perece en la lucha, en cambio la unidad interna y constitucional de la Iglesia se afirma y robustece. La enunciación del contenido de este volumen nos hace ver que, como ha sucedido ya con el cuarto tomo, este segundo ha tenido que dividirse en dos volúmenes para dar cabida a toda la materia que al principio le estaba señalada, no sin algún daño para la elegancia en la presentación y la facilidad en el manejo de la obra toda. La narración fluye agradable y suelta en grandes síntesis, sin las numerosas divisiones y subdivisiones y acumulación de datos que tan dura hacen la lectura de Hergenröther. En esto sus continuadores se diferencian con ventaja para el lector del célebre cardenal. Hollnsteiner utiliza la numerosísima literatura acumulada en los últimos años, como se ve por su aceptación de las interesantes noticias aportadas por Seidlmayer a la historia del cisma. No creemos sea ventaja en una obra de este género que la literatura se encuentre relegada a un índice final. Más útil para el lector sería encontrarla incorporada al texto en notas marginales o al menos en el encabezamiento de los capítulos. En esto el célebre cardenal aventaja a sus continuadores. Notamos algunos descuidos en la transcripción de nombres castellanos. En la página 94 se llama Sánchez al rey Sancho III de Castilla; y en la 258, sin duda por errata tipográfica, Pedro Ferrer a S. Vicente Ferrer.

No dudamos que el nuevo manual de historia eclesiástica prestará a los estudiosos tan útiles servicios como el del Card. Hergenröther.

T. Cólogan S. I.

J. San Martín. *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII.* Palencia, Imprenta de "El Diario Palentino", 1940. En 8.°, 164 p.

Una monografía seria, de las que necesitamos para preparar la Historia eclesiástica de España, que aun no tenemos, esto es lo que nos ofrece San Martín con su trabajo, presentado como tesis doctoral en la Facultad de Historia eclesiástica de la Universidad Gregoriana.

El autor ha tropezado con las dificultades propias en esta clase de estudios, cuando se quiere decir algo nuevo y no repetir lo que hasta aquí se ha venido admitiendo sin examen. Por eso acude a las fuentes directas, especialmente a Florez y Aguirre, a las colecciones de documentos publicados por Serrano y Muñoz y Romero, y a las ediciones críticas del Liber Ordinum, Mozarabicus y Comicus. Otras fuentes inéditas no han sido utilizadas en su trabajo, pero el autor está convencido de que las líneas generales del mismo no variarán sus conclusiones.

San Martín llama a su estudio, preliminar a la historia del diezmo en España, y se limita en él a los once primeros siglos de nuestra era, habiendo escogido el s. XI como fecha tope por coincidir en ella la celebración del concilio de Palencia (1100) en el que aparece ya completamente desarrollada la práctica diezmal.

He aquí las conclusiones a que llega el joven doctor. Existía el diezmo en la Iglesia visigótica, mas no como cosa separada sino identificada con las simples oblaciones; esta práctica de la Iglesia visigótica supervivió en los primeros siglos de la reconquista y continuó hasta el s. XII, vislumbrándose cada vez más claramente en los documentos el carácter de universalidad y obligatoriedad del diezmo; en el s. XI aparecen ya de una manera indudable los caracteres indicados; el diezmo en España desde los tiempos de la Iglesia visigoda es evidentemente de naturaleza eclesiástica y no laica.

La promesa de continuar la historia del diezmo en España, que el autor nos hace, deseamos verla pronto realizada, pues lo que hasta aquí nos ha ofrecido demuestra la capacidad y preparación de San Martín para esta clase de estudios, tan necesarios por otra parte entre nosotros.

R. S. de Lamadrid S. I.

Vicente Savarese S. I. *El Espíritu Santificador, curso de conferencias sobre la vida sobrenatural.* Versión de la 2.ª edición italiana por José M.ª Llovera. Barcelona, Gili, 1941. En 8.º, 328 p. Ptas. 10.

La obra del P. Savarese que ofrece al público español la editorial Gili es un tratado de ascética encuadrada en la obra del Espíritu Santo. Consta de 35 conferencias de estilo llano y didáctico siempre, sin pretensiones retóricas.

Empieza por estudiar la Persona misma del Espíritu Santo en la inti-

midad de la Sma. Trinidad. Sigue su acción en el Mesías, en el nacimiento y propagación de la Iglesia y, por último, en su vida a través de los siglos.

Como el título de la obra indica, se atiende especialmente a la acción santificadora del Espíritu Santo en las almas redimidas.

Por esto la base del libro la constituyen las conferencias que estudian la gracia, las virtudes teologales, las cardinales y los dones del Espíritu Santo.

Las conferencias se distinguen por su densidad de doctrina tomada de las fuentes y canales principales de la revelación cristiana: Sda. Escritura, Santos Padres, Concilios y Doctores de la Iglesia. El Autor confiesa que su guía más segura y autorizada ha sido el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino.

El libro es especialmente útil para predicadores y conferenciantes por su fondo sólido y metódica exposición de la materia. Los fieles provistos de suficiente cultura teológica y ascética podrán también utilizarlo en pausadas lecturas para crecer en el conocimiento del Espíritu Santo y de la vida interna que fomenta en nuestras almas.

J. LEAL S. I.

F. OLGIATI. *Silabario de la moral cristiana.* Versión de la cuarta edición italiana por C. Montserrat. Barcelona, L. Gili, 1941. En 8.°, 236 p. Ptas. 5.50.

Mons. Olgiati, profesor de la Universidad del Sagrado Corazón de Milán, ha querido completar su "Silabario del Cristianismo" con este segundo silabario que supone y desenvuelve el primero. Pretende en esta nueva obra su autor hacer una exposición de la moral cristiana, ofreciendo una exposición sistemática de la misma, haciendo resaltar en ella con toda claridad la unidad que existe entre la moral y el dogma, como entre la planta y sus raíces; la unidad que enlaza los diversos mandamientos y preceptos de la moral, como las ramas de un mismo árbol; la unidad finalmente, que debe existir entre la doctrina moral y nuestra vida.

Nacido, como dice su autor, no en la mesa de estudio, entre libros eruditos—aunque no dejan de ser estos familiares al sabio profesor que tan magistralmente ha escrito sobre Leibnitz y Descartes—sino en la vida y en la escuela, el presente manual es un excelente compendio de la moral cristiana que leerán con fruto cuantos deseen instruirse sólidamente en las verdades prácticas de nuestra Religión.

R. S. DE LAMADRID S. I.

J. ZARAGÜETA. *La intuición en la Filosofía de Henri Bergson.* Madrid, Espasa-Calpe, 1941. En 8.°, 315 p. Ptas. 12.

Es éste un libro, que viene a la luz pública muy oportunamente, ya que se trata de dar a conocer la Filosofía bergsoniana tal cual ella es. Cierto que esta Filosofía tendrá sus puntos no poco vulnerables, y bases de apoyo de no muy firme consistencia, pero tampoco cabe dudar que en ella se encuentran observaciones geniales, aspectos nuevos, orientaciones luminosas para estudios profundos junto con no pocas cuestiones, tratadas con tal originalidad y solidez, que en modo alguno deben ser desconocidas para todo el que pretenda adelantar en el estudio de la sana y genuina filosofía. Por eso creemos muy acertada y oportuna la publicación de esta obra en la que el autor ha logrado plenamente el fin que se proponía, esto es: exponer de una manera clara y compendiosa el pensamiento filosófico de Bergson.

En efecto ha resumido el ilustre profesor su Filosofía en dos partes, en la primera propone el fundamento capital de esta Filosofía, o sea el principio de intuición, en la segunda estudia las aplicaciones de este principio. Esta aplicación se extiende al problema del ser y del hacer humano; el ser puede ser viviente, mental, material y universal. En la aplicación al ser viviente y mental se desarrolla todo el problema psicológico, en la del ser material el problema físicomatemático, en la del ser universal se estudia en gran parte lo que la Escolástica contiene en su Lógica, Metafísica y Cosmología. Por lo que atañe al problema del hacer humano, en esta parte se encierra todo lo concerniente a la Moral, la Religión y la Perspectiva final.

Añade el autor, como para recapitular la teoría bergsoniana de la intuición, un resumen que ya en agosto de 1938 había presentado al Congreso de la Asociación para el progreso de las Ciencias de Santander, y en el que con singular maestría aparece todo lo fundamental y característico de la Filosofía de Bergson.

Por último da fin a su estimable obra con un Apéndice, que contiene un trabajo breve pero profundo, en el que se propone enjuiciar la gran contraposición latente a lo largo de la Filosofía de Bergson entre la inteligencia y la intuición, y se afana por precisar, a nuestro parecer con felices resultados, hasta qué punto la inteligencia y la vida se distinguen y aun se contraponen entre sí, y en qué medida pudiera el llamado vitalismo armonizarse con el presunto intelectualismo de la Filosofía tradicional.

Como se echa fácilmente de ver por estos rasgos generalísimos con los que hemos intentado dar alguna idea de la doctrina encerrada en esta obra, nos encontramos ante un trabajo filosófico de excepcional utilidad para el que intente penetrar el pensamiento de Bergson, que es sin duda uno de

los maestros más estimados en los tiempos modernos. Nadie pretenda encontrar en esta obra la discusión a fondo de la Filosofía bergsoniana, ni del principio de intuición que inspira toda ella, porque no fué este el propósito del autor, como él mismo lo indica; eso sí, hallará en ella sin duda un resumen claro y acabado de la peculiar y genuína doctrina de Bergson en un estilo tan nítido y elegante, que sabe, a imitación del mismo Bergson, hermanar las más abstrusas ideas filosóficas con un lenguaje sobremanera agradable. Una sola cosa echamos de menos, y es que, aun sin entrar a discutir a fondo la teoría bergsoniana, hubiera sido muy conveniente en algunos pasajes notar, aunque fuera de paso, la poca solidez de ciertas hipótesis, y la pobreza de argumentos para cimentar algunas afirmaciones por otro lado fundamentales en la teoría bergsoniana.

M. Alonso S. I.

M. de la Torre y P. Longás. *Catálogo de Códices latinos. Patronato de la Biblioteca Nacional.* T. I. Bíblicos. Madrid, 1935. En 8.°, XVI-417 p. Ptas. 50.

Labor paciente y poco llamativa la de publicar catálogos de bibliotecas, pero que merece toda la gratitud de estudiosos e investigadores. El presente catálogo de los códices bíblicos latinos de la Biblioteca Nacional, que publican los señores De la Torre y Longás, tendrá, aparte de la utilidad general, una que merece ponerse de relieve en estos días. La de contribuir al estudio de la Vulgata en España, que con las dos Semanas Bíblicas, de reciente fecha, parece iniciarse en serio en nuestra patria. Ejemplo digno de imitarse por otras bibliotecas y archivos, donde tantos tesoros se encuentran apenas beneficiados y al que incitó D. Teófilo Ayuso en una de sus disertaciones sobre los principales manuscritos jeronimianos de España. Los editores de este catálogo no han perdonado trabajo para ofrecernos un conocimiento lo más completo posible de los códices que reseñan. Precede una introducción que da cuenta de los fondos que han ido formando la rica colección de códices bíblicos que posee la Biblioteca (V-XII). Después de una página sobre normas generales de catalogación (XIII), y de una sucinta bibliografía (XV-XVI), comienza el catálogo, que va dividido en cuatro partes: Textos, Glosas, Comentarios y Tratados. 36 códices pertenecen a la primera clase, 14 al segundo, 114 al tercero y 38 al cuarto. Completan la obra los índices, de materias, autores y nombres, de procedencias, de códices fechados, de códices miniados, de láminas y de equivalen-

cias entre las signaturas antigua, moderna y el número del catálogo. La presentación es digna y espléndida la reproducción de portadas, capitales y ornamentación en general, con frecuencia (once láminas) en magníficas policromías. Sería superfluo llamar la atención sobre la importancia de los códices, cuyo solemne desfile lo abre el célebre Toletanus. Los editores ponen singular empeño en darnos una pormenorizada reseña del contenido, sin escatimar espacio para prólogos, capitulares, etc. Cariño especial revelan las notas sobre el ornamento de los códices. Tal vez el historiador hubiera deseado, que, sin descuidar este aspecto, de tanto valor para el origen mismo de los escritos, se abundara más, siquiera por medio de referencias bibliográficas, en otros datos internos. Pero esto, sin duda, corresponde más bien a la monografía. Para contribuir en algo a la perfección de obra tan benemérita, apuntamos algunas observaciones que hemos hecho durante su lectura. En el ms. núm. 36 se da como contenido: "libros *legales* del *Nuevo* Testamento", que no son ni del Nuevo Testamento, ni legales. Y en la página siguiente también se habla de libros legales del Nuevo Testamento, donde la denominación "*legales*" no es ordinaria. El códice n. 69 se da sin más distinción como de *Roberto de Tombelaine.* Sería tal vez más exacto decir que desde Ct 1, 9 es sin disputa de Roberto, pero que 1, 1-8 probabilísimamente son notas tomadas a San Gregorio por el Abad Claudio como lo ha probado en Revue Benedictine 1929 Dom Capelle y lo admite O. Bardenhewer en su Geschichte der altkirchlichen Literatur V. Bd. Freiburg i. Br. 1932 p. 299. Nos gustaría ver la cita de la *Expositio beati Augustini super Mulierem Fortem* que constituye la tercera parte del códice 77 pag. 257. Felicitamos a los editores por su trabajo, que sin duda contribuirá notablemente a la historia de nuestra cultura. La fecha en que se publicó el catálogo explica suficientemente lo tardío de esta recensión.

R. CRIADO S. I.

P. A. REVILLA. *Catálogo de los Códices griegos de la Biblioteca del Escorial.* Tomo I. Madrid 1936, CXXXV-660 p. Ptas. 100.

El día 23 de abril de 1563 poníase la primera piedra del suntuoso Monasterio de S. Lorenzo, y dos años más tarde comenzaba Felipe II a enviar allá diversas remesas de libros, sacados de la misma "librería" que el Rey tenía en su Palacio. Estas entregas fueron como los primeros materiales o el substratum de la futura biblioteca escurialense. Pero el deseo del

Monarca de reunir en el Monasterio de S. Lorenzo "una magnífica e insigne librería", le llevó a organizar una verdadera "caza de libros" en España, y sobre todo fuera de ella. A partir del año 1567, los embajadores de España en Roma, París y Venecia; los virreyes de Nápoles y Sicilia; en el Levante D. Juan de Austria y en el Norte europeo el Duque de Alba; Arias Montano en Flandes y fuera de España; dentro de la península Ambrosio de Morales y otros enviados de Su Majestad... siguiendo las apremiantes instrucciones de Felipe II, buscaron y adquirieron manuscritos e impresos en diferentes lenguas, para enriquecer la biblioteca de El Escorial. El resultado de "esta caza de libros" fué verdaderamente consolador. El 2 de mayo de 1576, mediante acta notarial levantada al efecto, se les entregaban 4.000 volúmenes a los Padres del Monasterio. De esos 4.000 volúmenes eran manuscritos 1.836, el resto impresos. El número mayor de códices manuscritos correspondía al latín, pero seguíale inmediatamente el griego con 534 ejemplares. Estos manuscritos griegos formaban, por su contenido, una como enciclopedia del saber humano, ya que además de los manuscritos de carácter teológico y filosófico, abundaban los de jurisprudencia, matemáticas, medicina, historia, oratoria, poesía, gramática y hasta sobre el arte de la milicia. Posteriormente enriquecióse aún más la colección de manuscritos griegos, y al comenzar el siglo 17 pasaban ya de 1.150 los códices: colección riquísima, tal vez no superada por ninguna otra biblioteca de la época.

El 7 de junio de 1671 fué nefasto en los anales de El Escorial. Un voraz incendio destruyó para siempre tantas joyas de literatura y de arte, y redujo naturalmente a pavesas más de la mitad de los manuscritos griegos. Se salvaron, por haberlos retirado oportunamente, poco más de 500 volúmenes de los 1.150 existentes. Una entrega posterior, procedente del Conde-Duque de Olivares, elevó a 586 el total de manuscritos griegos, que son los que hoy posee la rica biblioteca de S. Lorenzo de El Escorial. A pesar de no ser sino la mitad de la antigua colección, supera aún absoluta y relativamente a todas las colecciones de manuscritos griegos existentes en España.

Tal es a grandes rasgos la génesis y desarrollo de la biblioteca griega escurialense. El P. Revilla, con abundancia de noticias bibliográficas nos la describe en un prólogo de 135 páginas, en el que estudia además con precisión histórica la procedencia y características de cada una de las remesas de códices llegadas en diversas épocas al Escorial. Es un prólogo de vivísimo interés bibliófilo, en que el Autor parece haber agotado la bibliografía española y extranjera existente sobre el particular.

En este primer tomo estudia el Autor 178 códices, dejando para ulteriores trabajos la presentación de los restantes. En cada códice describe en primer término las características externas (signaturas, folios, medidas, adornos caligráficos y miniados, encuadernación, etc.), y en segundo el contenido (título, incipit y explicit, etc.) La época de los códices oscila entre el siglo X y el XVII. Del siglo X encontramos dos: el uno contiene los comentarios a algunos aforismos de Hipócrates, escritos en caracteres minúsculos, a excepción de los títulos que van en uncial litúrgica; el segundo son unas hojas sobre las epístolas de S. Pablo, incluídas entre cuaterniones de los siglos siguientes. A los siglos XI y XII pertenecen catorce manuscritos griegos, a razón de siete por siglo; los demás se reparten entre los siglos siguientes hasta el XVII.

Algunos de ellos son de un valor incalculable tanto por haber sido copiados por el celebérrimo Darmarios o alguno de sus amanuenses, cuanto por el contenido y su externa presentación. Los teólogos encontrarán en esta primera serie de códices griegos un verdadero arsenal de ciencia dogmática que explotar, para conocer más a fondo la sentencia de los Santos Padres; la Patrística amplía su campo con nuevas obras, algunas de ellas sin duda inéditas o que no se han tenido en cuenta en las ediciones críticas; existen también comentarios de Sagrada Escritura, útiles para la exégesis y aun tal vez para ciertos detalles de la crítica textual; los manuscritos litúrgicos podrán permitir la confirmación de las teorías sobre la evolución de la Misa bizantina hasta su definitiva constitución en el siglo X; la paleografía podrá fructuosamente estudiar el desarrollo y las cualidades de la uncial y de la cursiva griegas en el lapso de tiempo que abarcan los manuscritos; finalmente el arte enriquece sus dominios con las miniaturas que orlan los más de los códices griegos del Escorial.

El trabajo del P. Revilla es notabilísimo, ya que ha sabido encontrar y exponer científicamente la historia de cada manuscrito. El Autor ha hecho además un verdadero derroche de arte tipográfico, cual pocas veces se viera en España; el que ha probado en nuestra Patria los sinsabores que lleva consigo todo trabajo de tipografía griega, podrá más acertadamente apreciar la meritísima obra del P. Revilla. Merece los mejores plácemes, juntamente con el Autor, la imprenta helénica del Pasaje de la Alhambra en Madrid, que ha editado una obra en que ha querido superarse a sí misma.

Algunos errores tipográficos se han deslizado en este primer tomo, pero que en nada disminuyen su mérito; por otra parte son inevitables en el estado presente de la tipografía griega en España. Una sola cosa me extraña y es que el P. Revilla, al enumerar en su magnífico prólogo los manus-

critos griegos existentes en España, desconociera algunos de ellos; sin ir más lejos, aquí en Granada existen ocho, 2 en la Universidad, 5 en el Sacro Monte, 1 en la antigua biblioteca particular de D. Leopoldo Eguílaz; y ninguno entra en la enumeración del Autor, a pesar de que algunos de ellos habían sido ya catalogados por Graux y Beer. Pero no olvidemos que el P. Revilla ha hecho la historia, no de los manuscritos griegos de toda España, sino únicamente de los códices del Escorial.

Séame lícito al fin expresar un deseo. Todos los estudiosos de España, máxime ahora en que reflorecen con nuevo vigor los estudios teológicos y literarios, verían con sumo agrado el que los beneméritos PP. Agustinos de El Escorial continuaran la labor iniciada y nos dieran pronto los tomos restantes con los 406 volúmenes que aún quedan por historiar. Sólo así se podría apreciar de conjunto el riquísimo tesoro que encierran los códices griegos de la biblioteca del Real Monasterio de S. Lorenzo.

S. Morillo S. I.

J. Paz. *Catálogo de "Tomos de Varios" del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional,* t. I. Madrid, Blass 1938. En 4.°, VIII-320 p. Ptas. 30.

El Jefe del Departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional D. Julián Paz ha añadido a su ya larga serie—trece publicaciones—de catálogos de manuscritos de diversos archivos y bibliotecas nacionales y extranjeras, principalmente del archivo de Simancas, un nuevo tomo de particular interés.

Con el nombre de "Tomos de Varios" existe en el Departamento de Manuscritos de la B. N. una copiosa serie de volúmenes encuadernados que contienen manuscritos e impresos de las más diversas materias y del más variado carácter: cartas, memoriales, relaciones, gacetillas, poesías... Aunque están provistos de índices, estos son incompletos. Los investigadores antes de dar por terminada su labor de investigación en los archivos sobre un punto particular, deberían, si han de dar por agotada la búsqueda, recorrer dichos volúmenes. Tarea demasiado larga recorrer uno a uno tantos tomos, sin que pueda darse por contento el diligente investigador con la consulta de los índices por saberlos incompletos. Urgía, pues, dar a conocer de un modo metódico y completo el contenido de dichos volúmenes. Esta tarea es la que ha emprendido D. Julián Paz con la publicación de la obra que juzgamos.

En este primer tomo se contiene el catálogo correspondiente a "unos cincuenta volúmenes de unas cuatrocientas páginas, encuadernados en pasta en el siglo XIX y contienen papeles de los años 1598 a 1666, con algunas copias de sucesos anteriores". "Abundan en piezas de promedio del siglo XVII y de la campaña del Marqués de Mortara por tierra y del Duque de Alburquerque por mar, en Cataluña". Cierran el tomo, además del general, cinco índices: de personas, topográfico, de materias, de primeros versos, y cronológico de las diversas piezas, que facilitan el manejo del catálogo.

No dudamos cuánto ha de ayudar a la investigación histórica y biográfica, tan descuidada esta última en nuestra patria, la publicación iniciada por el Sr. Paz, sobre todo cuando terminada la catalogación de cada uno de los "Tomos de Varios" se puedan hacer, como se propone el autor, índices generales de todos los volúmenes publicados, que facilitarían considerablemente su manejo.

T. CÓLOGAN S. I.

ÍNDICE DE PERSONAS

Los números con negrita hacen referencia a las notas

ÍNDICE DE MATERIAS


GTU Library
3 2400 00256 1482